

الصفات عند ابن خزيمة ت ٣١١ هـ

د / عادل محمد علي
مدرس الفلسفة الإسلامية
بكلية دار العلوم
جامعة القاهرة / فرع الفيوم

21/10/1914

الصفات عند

ابن خزيمة ٣١١ هـ

التمهيد :- إن مسألة الصفات من المسائل الكلامية الهامة التي اختلفت حولها الفرق والمذاهب، فثمة قائل بأن الصفات عين الذات توحيدا للذات الإلهية ، وآخرون يرون أن الصفات ليست هي عين الذات إثباتا لهذه الصفات "وهي صفات موجودة أزلية ومعان قائمة بذاته" (١) ويعتبر أصحاب التوحيد بين الذات والصفات أن الوحدة كمال لها والكثرة نقص لها، إذا كانت المبالغة في التنزيه إلى حد نفي الصفات. فالنفاة حاولوا إثبات الكمال للوحدانية بينما حاول المثبتون إثبات الكمال في الإلوهية، وإثبات صفات الجلال والإكرام لا يقدح في وحدة الذات .

"والمعتزلة اتفقوا على أنه سبحانه وتعالى حي عالم قادر لذاته لا بعلم وقدره وحياته واختلفوا في كونه سميعا بصيرا مريدا متكلما على طرق مختلفة" (٢) ولهم في صلة الذات بالصفات وفي قولهم إنها عين الذات تفسيرات ثلاثة :

(١) الشهرستاني - نهاية الإقدام في علم الكلام - مكتبة المثنى - بغداد - ص ١٨١

(٢) نفس المصدر ص ١٨٠

تفسير العلاف : مفهوم الصفات عنده ثبوتي إذ الله عالم وعلمه ذاته وقادر وقدرته ذاته . ويذكر الرازي أن مفهوم كونه عالما غير مفهوم كونه قادرا .

ومفهوم الصفات عند النظام سلبي إذ معني كونه عالما نفي الجهل عنه . ولكن الجهل ليس بعلم إذ إن كلا من المعدوم والجماد ليس بجاهل ولا بعالم ويفسر أبو هاشم العالمية والقادرية بأنهما أمران ثبوتيان زائدان علي الذات لا يقال فيهما موجودتان ولا معدومتان . ويذكر الرازي بأن الأحوال التي لا تكون موجودة ولا تكون معدومة يتعذر أن تكون معلومة . بينما صفات الله معلومة لنا موجودة في ذاتها

أما المثبتون للصفات وهم الصفاتية والأشاعرة فيذهبون إلي أن صفات الله ليست عين ذاته ولا غير ذاته ، وإنما هي أمور ثبوتية معلومة . "وهذه الصفات زائدة علي الذات وهي صفات موجودة أزلية ومعان قائمة بذاته" (١) ومع أن حقيقة الذات واحدة ويعقل صفة العلم ولكن لا يعقل صفة القدرة أو العكس ، فذلك يدل علي أن مفهوم الذات والعلم والقدرة ليس أمرا واحدا .

(١) نفس المصدر ص ١٨١

ولما بطلت : شبهات نفاة الصفات، لم يبق إلا الجزم بإثباتها وهذا قول الجمهور الأعظم من أهل العلم. وهكذا لا توجد سوى ذات واحدة ننظر نحن إليها نظرة تجزيئية . في حين ذهب المعتزلة إلى أن هذه الأجزاء أعني الصفات غير موجودة ألينة فيها . فقط طبيعة عقلنا الناقصة العاجزة تلجئنا إليها .

ويرد الصفاتية عليهم بقول : "كما أنكرتم إثبات صفات أزلية أنكرنا عليكم إثبات موصوف بلا صفة" (١)

ويري الأشاعرة والسلف أن هذه الصفات زائدة على الذات وهي صفات موجودة أزلية ومعان قائمة بذاته (٢)

ويقول ابن الوزير: "والذي وضع لي وضوحا لا ريب فيه أن الكلام في ذات الله تعالى على وجه التصور والتفصيل أو على جهة الإحاطة كلاهما باطل بل من المتشابه الممنوع الذي لا يعلمه إلا الله تعالى :- لقوله تعالى "ولا يحيطون به علما" (٣)

(١) نفس المصدر ص ٢٠٠٠

(٢) الشهر ستاني - نهاية الأقدام في علم الكلام . ص ١٨١

(٣) ابن الوزير ت/ ٨٤٠ هـ . إثبات الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق

. مطبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة سنة ١٣١٨ هـ . ص ٩٣

ان أول ما يجب على المكلف إدراك أمر دينه والنظر في معرفة الله عز وجل وإدراك ما يستحقه تعالى من صفات وكيفية استحقاقه تعالى لها وما يجب وما لا يجب له من صفات فالله تعالى واحد في ذاته لا قسم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في أفعاله لا شريك له" (١)

والتوحيد في اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحدا . وفي الاصطلاح لدي المتكلمين التوحيد هو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا علي الحد الذي يستحقه والإقرار به .

ويري ابن خزيمة أنه من "الواجب علي كل مؤمن أن يثبت لخالقه وبارئه ما أثبت الخالق الباريء لنفسه ... وغير مؤمن من ينفي عن الله تبارك وتعالى ما قد أثبتّه في محكم تنزيله" (٢) ونجد ابن خزيمة في البداية يقرر أن من خالفه فيما ذهب وكما يري فهو غير مؤمن .

(١) الشهرستاني : نهاية الأقدام في علم الأقاليم : تحقيق الفرد جيوم ص ٩٠

(٢) ابن خزيمة - كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب - نشر مكتبة الكليات الأزهرية

سنة ١٩٦٨م ص ٢ :

وفي ذلك صد لباب الرأي . وفي نفس مسألة الصفات يذهب الي
اخذ النصوص كما جاءت دون تأويل أو اعتقاد وتشبيه مع إثبات ما
دلت عليه الحقيقة التي تتعلق بالله تعالى .

والإيمان بجميع صفات الرحمن الخالق جل وعلا مما وصف الله به
نفسه في محكم تنزيله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه تنزيل من حكيم حميد . وبما صح وثبت عن نبينا (صلي الله
عليه وسلم) بالأسانيد الثابتة الصحيحة بنقل أهل العدالة (١)

والواقع أن المعتزلة كبروا قضية الصفات وألزموا أهل السنة أموراً
لم يقصدوها وإن العباد لا يستطيعون أن يعرفوا الله كنه معرفته ،
ولكنهم مضطرون إلي التفكير فيه تعالى وأن يعبروا بأساليب ألفوها .
وعلي ذلك فأهل السنة حينما يتكلمون عن صفات الله لا يقصدون
أن له تعالى أذناً أو عيناً كالْبشر . فإنهم مجمعون علي أنه ليس
كمثله شيء . وإن أصابوا في قولهم بالصفات القديمة القائمة
بالذات . لكنهم أخطأوا في قولهم إنها ليست الذات بل زائدة عن
الذات .

(١) نفس المصدر ص ٥

وقبل أن نعرض لأرائه نقدم تعريفاً به وبمنهجه في الصفات .

اسمه : هو محمد بن اسحق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر أبو بكر السلمى النيسابورى .

مولده : ولد في شهر صفر سنة ثلاث وعشرين ومائتين بنيسابور .

مذهبه : شافعي المذهب سلفي العقيدة .

مؤلفاته : له كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ، وألف مصنفات تزيد على مائة وأربعين كتاباً غير المسائل المصنفة مائة جزء .

وفاته : توفي إلى رحمة الله تعالى في ثاني ذي القعدة سنة إحدى عشرة وثلاثمائة من الهجرة عن تسع وثمانين سنة .

منهجه في الصفات : يمر صفات الباري تعالى على ظاهرها بدون تأويل ولا تحريف لظاهرها . ومن اطلع على كتابه التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل يجد معتقده وما ينحو إليه في صفات الله عز وجل . وبه يرد على الجهمية والمعتزلة ومن يحرفون الكلم عن مواضعه ، ويستند إلى الأدلة الشرعية من قرآن وسنة مع بيان أن هذا ما ذهب إليه السلف الصالح ويقول: مذهبنا أن نثبت لله ما أثبتته لنفسه ، نقر بذلك بالسنتنا ونصدق ذلك بقلوبنا من غير أن

نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين وعز الله عن أن يشابهه غيره .

النفس

ويبدأ ابن خزيمة حديثه عن إثبات أن الله تعالى نفسا فيقول: "جل ربنا أن تكون نفسه كنفس خلقه وعز عن أن يكون عدما ولا نفس له" (١) لقوله تعالى : "كتب ربكم على نفسه الرحمة" (٢) "فأعلمنا ربنا أن له نفسا كتب عليها الرحمة" (٣) ويقول ابن خزيمة إن الله تعالى أثبت أن له نفسا ، وكذلك قد بين على لسان نبيه الكريم أن له نفسا ، كما أثبت النفس في كتابه .. وزعم البعض أن الله تعالى إنما أضاف النفس إليه على معنى إضافة الخلق إليه وأن نفسه غيره ، كما أن خلقه غيره . ولكن أعلم الله في محكم تنزيله أنه كتب على نفسه الرحمة كما حذر الله العباد نفسه .

(١) نفس المصدر ص ٤

(٢) الأنعام آية ٥٤

(٣) ابن خزيمة - التوحيد ص ٦

وقوله تعالى : "ويحذركم الله نفسه" (١)

فأثبت الله تعالى في هذه الآية أن له نفساً (٢)

ويقول تعالى : "تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت

علام الغيوب" (٣)

"فروح الله عيسى ابن مريم يعلم أن لمعبوده نفساً" (٤)

وهذا يعني أن ابن خزيمة يؤكد أن لله تعالى نفساً واحدة ولكن

مغايرة لأنفس خلقه . ومغايرة للحوادث ولا مثل لنفس الله عز

وعلا عن أن يكون عدماً .

وهو هنا يحمل النص القرآني علي ظاهره . مما يحمله ما لا يحتمل .

وهنا نجد "أن النصوص من القرآن لا يمكن إجراؤها علي

ظاهرها" (٥)

لعدة أسباب وهي أن لفظ النفس جاء في اللغة بعدة معاني نذكر

منها ما يلي :-

"أحدها "البدن" لقوله تعالى : "كل نفس ذائقة الموت" (٦)

(١) ال عمران آية ٣٠ (٢) ابن خزيمة - التوحيد ص ٦ (٣) المائدة آية ١١٦

(٤) ابن خزيمة - التوحيد ص ٦ (٥) الإمام فخر الدين الرازي - أساس التقديس -

تحقيق د. أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٨٦م ص ١٥٨

(٦) ال عمران ١٨٥

"بمعنى "الدم" لقول القائل هذا الحيوان له نفس سائلة أي دم
سائل" (١)

وبمعنى "الروح" لقوله تعالى : "الله يتوفي الأنفس حين موتها". (٢)
والعقل" لقوله تعالى : "وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم
بالنهار" (٣)

"وذلك لأن الأحوال بأسرها باقية حالة النوم إلا العقل فإنه هو الذي
يختلف الحال فيه عند النوم واليقظة" (٤)

وبمعنى ذات الشيء وعينه لقوله تعالى "وما يخذعون
إلا أنفسهم" (٥)

"ولكن ظلموا أنفسهم" (٦)

وعلي هذا يصير معنى قول أن الله نفسا تؤخذ بمعنى أنه سبحانه
وتعالى موجود وثابت الوجود غير منتف ولا معدوم وكل موجود
نفس ، وكل معدوم ليس بنفس .

وإذا كان معنى النفس في كلام العرب نفس منفوسة مجسمة
مروحة ومنها مجسمة غير مروحة .

(١) الرافعي - أساس التقدير - ص ١٢٢ - (٢) الزمر ٤٢ (٣) الأنعام ٦٠

(٤) الرافعي - أساس التقدير ص ١٢٢ (٥) النقرة ٩ (٦) هود ١٠١

فعالى الله عن هدين علوا كبير . ومنها نفس بمعنى اتبات الذات
كما فى قولهم هذا نفس الامر . بمعنى ابواب ذات الامر لا ان له
نفسا منقوسة او جسما مروحا" (١)

ويصير "لفظ النفس فى حق الله تعالى ليس إلا الذات والحقيقة" (٢)
وعن الآية واصطنعك لنفسى كالتأكيد الدال على مزيد المبالغة .
وعن الآية "تعلم ما فى نفسى"

بمعنى "تعلم معلومى ولا أعلم معلومك" (٣)

أي "تعلم ما أكنه وأسرده ولا علم لى بما تستره عنى وتغيبه . ومثل
هذا قول النبي (صلى الله عليه وسلم) فيما روي عنه "فإن ذكرني
فى نفسه ذكرته فى نفسى أي حيث لا يعلم به أحد ولا
يطلع عليه" (٤)

(١) البيهقى - الأسماء والصفات - المركز الإسلامى للكتاب ص ٢٨٦

(٢) الرازى - أساس التقديس ص ١٢٣

(٣) المصدر السابق ص ١٢٣

(٤) البيهقى - الأسماء والصفات - المركز الإسلامى للكتاب - القاهرة ص ١٨٦

"فإن ذكرني بحيث لا يطلع غيره علي ذلك . ذكرته بإنعامي وإحساني من غير أن يطلع عليه أحد من عبيدي أن الذكر في النفس عبارة عن الكلام الخفي والذكر الكامن في النفس . وذلك علي الله تعالى محال" (١)

فثبت أن المراد بالنفس في هذه المواضع هو الذات، وأن الغرض من ذكر هذا اللفظ المبالغة والتأكيد .

إثبات العلم لله

"تباركت أسماؤه وجل ثناؤه بالوحي المنزل على النبي (صلى الله عليه وسلم) الذي يقرأ في المحاريب والكتاتيب من العلم الذي هو من علم العام لا بنقل الأخبار التي هي من نقل علم الخاص ضد قول الجهمية المعطلة الذين لا يؤمنون بكتاب الله ويحرفون الكلم عن مواضعه نسبها باليهود الذين ينكرون أن لله علما ويزعمون أنهم يقولون أن الله هو العالم وينكرون أن لله علما مضافا إليه من صفات الذات" (٢)

(١) الرازي - أساس التقدير - ص ١٢٣-١٢٤

(٢) ابن خزيمة - التوحيد ص ٩

يقول تعالى : "وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه" (١)
وبقوله تعالى : لكن الله يشهد بما أنزل اليك أنزله بعلمه (٢)
أعلمنا الله أنه أنزل القرآن بعلمه وأخبرنا جل ثناؤه أن كل أنثى لا
تحمل ولا تضع إلا بعلمه ، فأضاف الله جل وعلا إلى نفسه العلم
الذي أخبرنا أنه أنزل القرآن بعلمه .. فكفرت الجهمية وأنكرت أن
يكون لخالقنا علم مضاف إليه من صفات الذات (٣)
أى أن ابن خزيمة يرى أن صفة العلم مضافة إلى ذات الله تعالى ،
ويقول ان الله تعالى أضاف إلى نفسه العلم بمعنى أن الله علما
مضافا إليه من صفات الذات .
وهو هنا يتفق مع الأشعري حيث استشهد على زيادة الصفة على
الذات بقوله عز وجل "فاعلموا أنما أنزل بعلم الله" (٤)
ولكننا نرى القاضي عبد الجبار يرد على هذا الرأي بقوله : إن
الاستدلال بالسمع في مسائل التوحيد والعدل لا يجوز لأن السمع
يتوقف عليها وأنه لا بد من التأويل لهذه الآيات لتوافق الدلالة
العقلية ، ويبين أن العلم يذكر ويراد به العالم ، ويذكر ويراد به
المعلوم .

(١) فاطر ١١ (٢) النساء ١٦٦ (٣) ابن خزيمة التوحيد ص ١٠ . (٤) هود ١٤

ويذكر الشهر ستاني أن المعتزلة ذهبوا الي "أن الباري تعالى حي
عالم قادر لذاته لا بعلم وقدرة وحياة . واختلفوا في كونه سميعا
بصيرا .. على طرق مختلفة وأبو الهذيل العلاف أنهج منهج
الفلاسفة فقال الباري تعالى عالم بعلم هو نفسه ولكن لا يقال نفسه
علم كما قالت الفلاسفة عاقل وعقل ومعقول" (١)

"وقالت الصفاتية من الأشعرية والسلف إن الباري تعالى عالم بعلم
قادر بقدرة حي بحياة وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه
وهي صفات موجودة أزلية ومعان قائمة بذاته" (٢)

فإن قيل إن العلم إحاطة بالمعلوم ويستحيل أن تكون الذات محيطا
أو متعلقا ، فيجيب أن يكون للذات صفة إحاطة هي المحيطة
المتعلقة بالمعلومات .

"وقالت المعتزلة معلوم أن الله بكونه عالما بالعلم ولا بالذات ولا
بمعنى لكون المعلوم معلوما ، إلا أنه غير مخفي علي العالم كما هو
عليه . فليس ثمة تعلق حسي أو وهمي حتى يحال به علي العلم أو
علي الذات ، وقولكم العلم إحاطة بالمعلوم تغيير عبارة وتبديل لفظ

(١) الشهر ستاني نهاية الأقدام في علم الكلام . مكتبة المتنبي - بغداد ص ١٨٠

(٢) نفس المصدر ص ١٨١

بلفظ . والا فالعلم والاحاطة والتيقن عبارات عن معبر واحد ،
ومعنى كون الذات عالما انه محيط وكذلك معنى كونه محيطا انه
عالم وانما وقع في إلزام لفظ الاحاطة لظنكم أن الإحاطة لو
تحققت للذات كانت تلك الاحاطة كإحاطة جسم بجسم وذلك الاشتراك
في اللفظ ، والا فمعنى الاحاطة هو العلم وهو بكل شيء عليم محيط
وبكل شيء عليم وعلي كل شيء قدير" (١)

ويفرق الصفاتية بين كون الشيء معلوما وبين كونه مقدورا . لأن
المعلوم أعم من كونه مقدورا . والمعلوم يكون قديما . وقد يكون
حادثا وواجبا وجائزا ومستحيلا . أما كونه مقدورا ينحصر في كونه
ممكنا جاهزا . ثم نسبة المعلوم إلى الذات من حيث هي ذات واحدة
كنسبة المقدور من حيث الذات .

ولكن إذا كان نسبة الذات إليها على قضية واحدة ، فيلزم أن لا
يكون أحدهما أعم والثاني أخص ، ويجب أن يكون كل معلوم
مقدور وكل مقدور معلوم .

(١) نفس المصدر ص ١٩١

وان اختلف وجه النسبة بالاعم والاخص علم انه ما كان مضافا
إلى الذات بل إلى صفه وراء الذات ، وذلك مما يخبر عنه التنزيل
بالعلم والقدرة" (١)

وقد ذهب المعتزلة إلى القول باختلاف وجوه الاعتبار في شيء
واحد ولا يوجب ذلك تعدد الصفات . كتعدد الصفات للجواهر
والعرض دون التعدد في الذات ولا بتعدد صفات هي ذوات قائمة
أحوال ثابتة في الذات .

وعلى هذا تقول الله عالم قادر .

كما يذهب المعتزلة إلى أن قول الصفاتية يثبت حقائق مختلفة
وخواص متباينة لذات واحدة . لقولهم الله عالم يعلم قادر بقدرة
ومن المعلوم أن العلم بالبياض مثلا ليس يماثل العلم بالسواد بل
يخالفه .

وإن كان المعتزلة لا ينكرون وجوه وإعبارات عقلية لذات واحدة
ولا يثبتون الصفات إلا من حيث تلك الوجود . أما إثبات الصفات
على أنها ذوات موجودات أزليه قديمة قائمة بذاته فهو ما ينكرونه
تماما .

(١) نفس المصدر السابق ص ١٩٢ -

لأنه لو كانت موجودات وذوات وراء الذات ، فإن كانت عين الذات فهو مذهبهم ، وإن كانت غير الذات فإما أن تكون حادثـة وهذا محال فبقى أن تكون قديمة وهذا إثبات لقديم غير الله وهذا باطل . ولذلك "قالوا القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز إثبات ذوات متعددة" (١) وبقول الأشعري :

"وصفة العلم من الصفات الأزلية عند جميع المعتزلة" (٢) وأكدوا على أن الصفات الإلهية يمكن للعقل إثباتها كما يؤيد ذلك النقل . وإن الصفة الذاتية التى يستحقها الله فإنما يستحقها لذاته ، وهو يستحق الصفات الأربع التى هى كونه قادرا عالما حيا موجودا . يستحقها مما هو عليه من ذاته ويستحق كونه مدركا لكونه حيا بشرط وجود المدرك وكونه مريدا وكارها بالارادة والكراهية المحدثتين الموجودتين لا فى محل" (٣) والعلم الالهى عند الأشاعرة واحد وإن تعددت المعلومات وانه صفة أزليه" (٤)

(١) الغزالي - الاقتصاد فى الاعتقاد - طبع القاهرة - ط ١ ص ٦٥

(٢) الأشعري - مقالات الإسلاميين ط ٢ سنة ١٩٦٩م ج ١ ص ١٣٨

(٣) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ص ١٢٩

(٤) دكتور فيصل يديرعون . علم الكلام ومدارسه الحرية الحديثة سنة ١٩٨٢م ص

وقد يذهب البعض الى القول "أنه لما كان علم الله قديما ولما كان العالم كله بعد جزءا من معلومات العلم الإلهي فيكون العالم قديما باعتبار د معلوما لعلم إلهي قديم" (١) ونري أن هذا التفسير باطل ولكن الشوكاني يقول "الحياة شرط في العلم القديم وأن الله حي قيوم وعلمه أزلي" (٢)

فان قال قائل وما الدليل علي صحة ما تذهبون إليه في أنه عالم ؟ قبل له بدل على ذلك وجود الأفعال المحكمات منه لأن الأفعال المحكمات لا تقع منا على ترتيب ونظام كالصباغة والتجارة والنساجة إلا من عالم وأفعال الله أدق وأحكم فكانت أولى بأن تدل علي أنه حي عالم" (٣)

وعلمه لذاته لا بعلم حادث" (٤) وهذا يعني أن الله تعالى يعلم كل شئ منذ الأزل والي الأبد وما كان وما سيكون .

(١) دكتور - سامي نصر - الحكمة الدينية للمسلمين - الفرق الكلامية - ط ٢ سنة ١٩٨١م ص ٣٣٧

(٢) محمد بن علي الشوكاني - إرشاد الفحول ص ١٥٢

(٣) السافلاتي - التمهيد - دار الفكر العربي - طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧م ص ٤٧

(٤) الشوكاني - إرشاد الفحول ص ١٦٨

• "وكونه تعالى عالما ويدل عليه أمران أحدهما أنه تعالى فعل أفعالا
• محكمة ، وكل من كان كذلك كان عالما فهو تعالى عالم . أما أنه
• فعل أفعالا محكمة فهي ظاهرة لا سيما عند من تأمل في أعضاء
الحيوان من الاتقان المعجب والمنفعة العظيمة . وأما أن من كان
• كذلك فهو عالم فالعلماء قد ادعوا الضرورة في ذلك ، وذكروا أن
من رأي خطأ منظوما فانه يضطر الى كون كانه عالما ، مع أنه لا
نسبة في ذلك الخط إلى أقل شيء من أفعال الله تعالى فإذا كان العلم
هناك ضروريا فهنا أولى" (١)

"ولن يجوز أن يصنع المحكمات إلا حي عالم قادر" (٢)

"والمراد بالإحكام أمران": (٣)

أحدهما : إيقاع الفعل مطابقا كما حسنت عليه المواضعه كإيجاد
الأحرف المخصوصة أدلة على الكلام . وإيقاع الفعل مطابقا للمنفعة
كما يفتح القلم للكتابة فمن أتى بتلك الأحرف المطابقة للمواضعة
وبالقلم مفيدا للكتابة المطلوبة كان محكما لأفعاله .

(١) بحى بن حمزة المعالم الدينية تحقيق سيد مختار دار الفكر المعاصر - بيروت

سنة ١٩٨٨م ص ٦٩

(٢) البافلاتى . التمهيد ص ٤٥

(٣) بحى بن حمزة المعالم الدينية ص ٧٠

البانى : انه تعالى قادر وهو الذى يفعل بحسب الاخبار والقصد الى
ايجاد الاسباب .

وايجادها مسبوقه بالعلم بحقائقها فلا بد ان يكون الله تعالى عالما
بحقائقها قبل ايجادها فثبت انه تعالى عالم وهو تعالى عالم بكل
المعلومات لأن ذاته بالنسبة إلى كل المعلومات على سواء فيجب
شمولها .

"وانما أثبت لنفسه سبحانه أنه بكل شيء عليم لأنه يجب أن يكون
عالما بجميع ما أثبت أنه خالقه" (١)

"ومن أسامي صفات الذات ما هو للعلم منها "العليم" ومعناه تعميم
جميع المعلومات ومنها - الخبير - ويختص بأن يعلم ما يكون قبل أن
يكون ومنها - الحكيم - ويختص بأن يعلم دقائق الأوصاف ومنها -
الشهيد - ويختص بأن يعلم الغائب والحاضر . ومعناه أنه لا يغيب
عنه شيء . ومنها - الحافظ - ويختص بأنه لا ينسى ما علم . ومنها
المحصى ويختص بأنه لا تشغله كثرة عن العلم مثل ضوء النور
واشتداد الريح وتساقط الأوراق ،

(١) الشوكاني - فتح القدير - الجزء ٤ ص ٣٧ ،

وكيف لا يعلم وهو الذي خلق (١) ونخلص من ذلك إلى أن ابن خزيمة يرى أن العلم صفة من صفات الذات مضافة إليه تعالى .

الوجه

يذهب ابن خزيمة إلى "إثبات وجه الله الذي وصفه بالجلال والإكرام" (٢) لقوله تعالى "ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام" (٣) ونفي عنه الهلاك إذا أهلك الله ما قد قضى عليه الهلاك مما قد خلقه الله للفناء لا للبقاء، جل ربنا عن أن يهلك شيء منه مما هو من صفات ذاته" (٤) "فأثبت الله لنفسه وجهها وصفه بالجلال والإكرام وحكم لوجهه بالبقاء ونفي الهلاك عنه" (٥) . وهو هنا يأخذ النص على ظاهره دون أن يؤوله بما يتفق مع تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات . ويذهب ابن خزيمة إلى قول فنحن وجميع علماننا من أهل الحجاز وتهامة واليمن والعراق والشام ومصر مذهبنا أنا نثبت لله ما أثبت له لنفسه نقر بذلك بالسنتنا ونصدق بذلك بقلوبنا من غير أن نشبه

(١) البيهقي - الاسماء والصفات ص ١١٥ (٢) ابن خزيمة - التوحيد ص ١٠

(٣) الرحمن ٢٧ (٤) أبو خزيمة - التوحيد ص ١٠ (٥) نفس المصدر ص ١٠

بالمخلوقين وجل ربنا عن مقالة المعطلين ، وعز عن ان يكون
عدما كما قاله المبطلون ، لأنه ما لا صفة له تعالى الله عما يقول
الجهميون الذين ينكرون صفات خالقنا التي وصف الله بها نفسه
في محكم تنزيله وعلي لسان نبيه" (١)

ونجد أن من أثبتوا لله تعالى وجهها احتجوا بآيات أختار منها :
قوله تعالى : "كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والإكرام" (٢)

واحتجوا بامتناع أن يكون وجه الرب هو الرب . بدليل أنه تعالى
أضاف الوجه إلي نفسه . ولو كان "ذو الجلال والإكرام" صفة للرب
لوجب أن يقول "ذي" . لأن صفة المجرور مجرورة .

وكذلك احتجوا بقوله تعالى "كل شيء هالك إلا وجهه" (٣)
و"يريدون وجه الله" (٤)

و"واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون
وجهه" (٥)

(٢) الرحمن ٢٦ ، ٢٧

(٤) الروم ٣٨

(١) نفس المصدر ص ١١

(٣) القصص ٨٨

(٥) الكهف ٢٨

و"ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه" (١)
 و"ولله المشرق والمغرب ، فأينما تولوا ، فثم وجه الله" (٢)
 و"إنما نطعمكم لوجه الله" (٣) و"إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى" (٤)
 ويقول البيهقي "وما جاء في إثبات الوجه صفة لا من حيث الصورة
 لورود خبر الصادق به" (٥) وفي ذلك تنزيهاً لجلال الله عن
 التجسيم والتشبيه . "اعلم أنه لا يمكن أن يكون الوجه المذكور في
 هذه الآيات ، وغيرها من الأخبار هو الوجه بمعنى العضو
 والجارحة" (٦) "ولا يمكن حمل شيء منهما على الظاهر وإنما
 يريدون منه كونه راضياً عنهم. وذلك يدل على أنه ليس المراد من
 الوجه في هذه الآيات نفس الجارحة المخصوصة بل المراد منه
 شيء آخر وهو كونه تعالى راضياً عنهم" (٧) وفي ذلك تأكيد على
 أن أخذ النصوص على ظاهرها في مثل هذه المواضع لا يؤدي إلى
 المعنى المطلوب .

(١) الأنعام ٥٢ (٢) البقرة ١١٥ (٣) الإنسان ٩ (٤) الليل ٢٠
 (٥) البيهقي . الأسماء والصفات ص ٣٠١ (٦) الرازي أساس التقديس ص ١٥٣
 (٧) نفس المصدر السابق ص ١٥٤ .

ولفظ الوجه قد يأتي كناية عن الذات تارة . وعن الرضي تارة أخرى . ويذكر الرازي السبب في وجوب جعل الوجه كناية عن الذات أن المرئي من الإنسان في أكثر الأوقات ليس إلا وجهه . وبوجهه يتميز ذلك الإنسان عن غيره فالوجه كأنه العضو الذي به يتحقق الوجود وبه يعرف ، ولما كان الأمر كذلك لا جرم حسن جعل الوجه اسما لكل ذات .

ولما امتاز الوجه من سائر الأعضاء بمزيد الحسن واللطافة والتركيب العجيب والتأليف الغريب ، وكل ما في القلب من أحوال فلا جرم حسن إطلاق لفظ الوجه على كل الذات .

وأما قوله تعالى "فثم وجه الله" ، "إنما نطعمكم لوجه الله" ، "إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى" فالمراد من الكل رضي الله تعالى وهكذا القول في الأخبار" (١)

"ونفي الجهمية أن يكون لله تعالى وجه" (٢)

(١) نفس المصدر السابق ص ١٥٦

(٢) الأشعري . الإبانة عن أصول الديانة بتحقيق د. فوقية حسين محمود . دار الكتاب

للنشر والتوزيع ط ٢ سنة ١٩٨٧ ص ١٢٢

ويذهب ابن القيم الى ضرورة التوسط والاعتدال بين طرفي إفراط
وبفريط كلاهما بعيد عن الصواب . فالإفراط يعطى لنفسه مطلق
الحرية في تحريف النصوص بحجة التأويل .

والثاني "التفريط" بعرض عنها ويتجاهلها ويسمى ذلك تفويضا .
والتفويض الكيفي والحقيقي أى الإيمان بالله تعالى دون بحث عن
حقيقة ذاته . وكيفيه ذاته وهذا يستلزم الإيمان بصفاته إيمان تسليم
وهو ما ذكره الإمام مالك بقوله عن الاستواء معلوم والكيف
مجهول والإيمان واجب والسؤال عنه بدعه .

ويرى ابن القيم وجوب الإيمان بالنصوص وعدم التعرض لها
بالتأويل المتعسف بل إمرارها كما جاءت . دون محاولة إدراك
حقيقتها وكيفيتها لأن ذلك علم استأثر به الله تعالى ولا تشبيه ولا
تجسيم . ولم يفهم ابن القيم من الإثبات التشبيه ، ولا من التنزيه
التعطيل : هذا هو المعول عليه عنده للتنزيه ، إثبات بلا تشبيه
وتنزيه بلا تعطيل . ويذهب القاضي عبد الجبار في معرض التأويل
للآيات الظاهرة للتشبيه فيقول "تحمله على وجه يوافق دلالة
العقل" (١)

(١) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٧

وأثبت الأشعري "لله تعالى وجهها بلا كيف" (١) ولكن القاضي عبد الجبار يسارع إلى تأويل الموهم بالتشبيه أو التجسيم فيذكر قوله تعالى : "كل شيء هالك إلا وجهه" (٢) أي كل شيء هالك إلا ذاته أي نفسه تعالى . والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة . فيقال وجه هذا الثوب جيد أي ذاته جيدة . فلو كان الأمر أن أثبت لنفسه الوجه وذو الوجه لا يكون إلا جسماً ، للزم أن يغشي كل شيء منه إلا الوجه ، أي يقضي أن كل شيء منه هالك إلا الوجه . تعالى الله عن ذلك !. قال الزمخشري في الكشاف . وجهه ربك ذاته . والوجه يعبر به عن الجملة وعن الذات ، وقال ابن الجوزي في دفع الشبه : قال المفسرون يبقى ربك ، وكذا في قوله تعالى يريدون وجهه : أي يريدونه . وقال الضحاك وأبو عبيدة كل شيء هالك إلا وجهه أي إلا هو . وقال ابن حزم : وجه الله تعالى إنما يراد به الله عز وجل . وهذا هو الحق الذي قام البرهان بصحته لبطلان القول بالتجسيم فالمراد بالوجه الذات ، لا صفة من الصفات ولا عضو من الأعضاء . ونخلص من هذا أن ابن حزم يأخذ النصوص على ظاهرها وهذا يجعله أقرب إلى التشبيه والتجسيم منه إلى تنزيه الله تعالى .

الصورة

ذهب ابن خزيمة الى إثبات الصورة لله وذكر أن "صفة سيحات وجهه عز وجل تعالى ربنا عن أن يكون وجه ربنا كوجه بعض خلقه وعز عن أن لا يكون له وجه ، إذ الله قد أعلمنا في محكم تنزيله أن له وجهاً ذواه بالجلال وإلا كرام ونفي الهلاك عنه" (١)

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أنه قال لا يقولن أحدكم لأحد قبح الله وجهك ، ووجهها أشبه وجهك فإن الله خلق آدم على صورته ، وقال إذا ضرب أحدكم فاجتنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته (٢)

وتوهم بعض من لم يتحر العلم أن قوله على "صورته" يريد صورة الرحمن عز ربنا وجل عن أن يكون هذا معنى الخبر بل معنى قوله خلق آدم على صورته : الهاء في هذا الموضع كناية عن اسم المضروب والمشتوم ، أراد صلى الله عليه وسلم أن الله خلق آدم على صورة هذا المضروب الذي أمر الضارب باجتناب وجهه بالضرب والذي قبح وجهه فزجره (صلى الله عليه وسلم) عن أن يقول

(١) ابن خزيمة - التوحيد ص ١٩

(٢) رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما من غير طريق بلفظ (إذا قاتل أحدكم ... الى)

ووجه من أشبه وجهك . لأن وجه آدم شبيه بوجه نبيه فإذا قال
الشاتم لبعض بني آدم : قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك ،
كان مقبحاً وجه آدم صلوات الله وسلامه عليه ، الذي وجوه بنيـه
شبيهه بوجه أبيهم ، فتفهموا رحمكم الله معنى الخبر ، لا تغلطوا
ولا تغالطوا فتضلوا عن سواء السبيل وتحملوا على القول بالتشبيه
الذي هو ضلال" (١)

وعن قوله (صلى الله عليه وسلم) "لا يقبح الوجه فإن ابن آدم خلق
على صورة الرحمن" (٢) يقول ابن خزيمة :

"من لم يتحر العلم توهم أن إضافة الصورة الى الرحمن في هذا
الخبر من إضافة صفات الذات فغلطوا في هذا غلطا بينا وقالوا
مقالة شنيعة مضاهية لقول المشبهة" (٣)

"ومعنى الخبر إن صح من طريق النقل سنداً فإن ابن آدم خلق على
الصورة التي خلقها الرحمن حين خلق صورة آدم ثم نفخ فيه
الروح . لقوله تعالى "ولقد خلقناكم ثم صورناكم" وهنا نتفق مع ابن
خزيمة فيما ذهب إليه من التأويل لعدم الوقوع في التشبيه .

(١) ابن خزيمة - التوحيد ص ٣٧ ، ٣٨

(٢) نفس المصدر ص ٣٨

(٣) نفس المصدر ص ٣٨ ، ٤١

ويضعف ابن خزيمة هذا الخبر بقوله : والذي عندي في تأويل هذا الخبر ان صح من جهة النقل موصولا ، فإن في الخبر عللا ثلاثا احداهن أن التوري قد خالف الاعمش في إسناده ، فأرسل الثوري ولم يقل عن ابن عمر . والثانية أن الاعمش مدلس لم يذكر أنه سمعه من حبيب بن أبي ثابت . والثالثة أن حبيب بن أبي ثابت أيضا مدلس لم يعلم أنه سمعه من عطاء" (١)

"ويذكر الغزالي أن الله تعالى مترد عن الصورة" (٢) وذهب الباقلاني إلى القول بأنه لا يجوز أن يكون صانع المحدثات مشبها لها لأنه لو أشبهها لكان لا يخلو أن يشبهها في الحبس أو في الصورة . ولو أشبهها في الحبس لكان محدثا . ولو أشبهها في الصورة والتأليف لم يكن شيئا واحدا ولوجب أن يكون له مصور جامع لأن الصورة لا تقع إلا من مصور ... ولوجب أن يكون من جنس الجواهر المتماسة وأن يكون محدثا كـهـيـ وذلك محال" (٣)

(١) ابن خزيمة - التوحيد ص ٣٩ -

(٢) الغزالي - أحياء علوم الدين من دار الجبل بيروت - ط ١ ١٩٩٢ م ط ص ١٤١

(٣) الباقلاني التمهيد تقديم وتعليق محمود محمد الخضير ود محمد عبد

الهادي أبو ريدة . وار الفكر العربي سنة ١٩٤٧ م ص ٤٦

والصورة هي تركيب ، والمصور هو المركب لقوله تعالى "يا أيها
الإنسان ما غرك بربك الكريم . الذي خلقك فسواك فعدلك في أي
صورة ما شاء ركبك" (١)

ولا يجوز أن يكون الباري تعالى مصورا ، ولا أن يكون له صورة
لأن الصور مختلفة ، والآيات مضادة ، ولا يجوز اتصافه بجميعها
لتضادها . ولا يجوز اتصافه بعضها إلا بمخصص الجواز جميعها
على من جاز عليه بعضها . فإذا اختص ببعضها اقتضى مخصصا
خصصه به . وذلك يوجب أن يكون مخلوقا وهو محال . فاستحال
أن يكون مصورا . وهو الخالق الباري المصور" (٢)

وقال أبو سليمان الخطابي . خلق الله آدم علي صورته . الهاء
وقعت كناية بين اسمين ظاهرين ، فلم تصح أن تصرف إلى الله عز
وجل ، لقيام الدليل على أنه ليس بذي صورة سبحانه ليس كمثله
شيء ، فكان مرجعها إلى آدم عليه السلام : "فالمعني أن ذرية آدم
انما خلقوا أطوارا وأن آدم لم يكن خلقه على هذه الصفة . ولكن
أول ما تناولته الخلقة وجد خلقا تاما طوله ستون ذراعا" (٣)

(١) الانفطار ٨،٧،٦ (٢) البيهقي - الأسماء والصفات ص ٢٨٩

(٣) نفس المصدر ص ٢٩٠

وقد ورد في حديث القيامة .. وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها
فيأتيهم الله تبارك وتعالى في غير صورته التي يعرفون (١)
وقد اضطربت الروايات في ذكر الصورة والأتان كما يظهر من
استعراض طرق هذا الحديث ومتونه في الصحيحين وجامع
الترمذي وسنن الدارمي وغيرها ولم يسبق أن عرفوه علي صورة
فعلم أنه قد فعلت الرواية بالمعني في الحديث ما فعلت ، علي أن
المنافقين محجوبون عن ربهم يوم القيامة ، فيكون هذا الحديث
مخالفا لنص القرآن إلا عند من يؤوله تأويلا بعيدا . ويصير الأخذ
بما اتفقوا عليه والقدر المشترك في المعني فهذا أبعد عن الشبهة .
وقال ابن حزم : "قد أخير عليه السلام أن الله يبدو للمؤمنين يوم
القيامة في غير الصورة التي عرفوها" . (٢)

(١) نفس المصدر ص ٢٩٢ -

(٢) ابن خزيمة - التوحيد - ص ٣٤

وهذا ظاهر بانهم يرونه من الهول والمخافه غير التى يظنون فى الدنيا ، ويؤيد ذلك قول النبى (صلى الله عليه وسلم) فى الحديث المذكور (غير الذي عرفتموه بها) وبالضرورة نعلم أننا لم نعلم لله عز وجل فى الدنيا صورة أصلا .

ويذكر الرازي أن هذه اللفظة "الصورة" ما وردت فى القرآن لكنها واردة فى الأخبار" (١)

أن الله خلق آدم على صورته والهاء فى قوله 'صورته' يحتمل أن يكون عائدا إلى آدم ، ويحتمل أن يكون عائدا إلى الله تعالى . وذلك لابطال قول من يقول ان آدم كان على صورة أخرى . وأنه هو الذي ابتدئت خلقه وجهه على هذه الصورة .

وان كان الضمير عائدا إلى آدم وهذا أولى لأن عود الضمير إلى اقرب المذكورات واجب ، فكان عود الضمير إليه أولى لبيان أنه عليه السلام كان مصونا عن المسخ ، بسبب زلته وأن هذه الصورة الموجودة ليست إلا هي التى كانت موجودة من قبل .

(١) الرازي - أساس التقديس ص ١١٠ -

وفي ذلك إبطال لقول الدهرية الذين يقولون : إن الإنسان لا يتولد
إلا بواسطة النطفة .

فصار ابتداء من غير تقدم نطفه وعلقة ومضغة وفي ذلك أيضا رد
على الفلاسفة .

وربما يراد بذكر 'صورته' أن المراد من الصورة في كل هذه
المواضع الصفة أي على جملة صفاته وأحواله التي كانت
حاصلة له في آخر الأمر . ولا بعد أن يكون من جملة أحواله
صفاته وكونه سعيدا أو عارفا أو تابعا أو مقبولا من عند الله تعالى .
أما إن كان صورته عادة إلى الله تعالى فيحتمل تأويل ذلك من
بعض الوجوه كأن يكون الإنسان امتاز عن سائر المخلوقات
بالمعرفة والاستنباط والصفات الشرفية المناسبة لصفات العلى
القدير من بعض الوجوه والله المثل الأعلى (١)

ويحتمل أن تكون دلالة على أن هذه الصورة ممتازة عن سائر
الصور بمزيد الكرامة والجلال . وبيان شرف هذه الصورة كما في
قوله 'بيت الله' . 'مال الله' أما عن قول رأيت ربي في أحسن
صورة .

(١) الروم ٢٧

فربما ان ذلك فى المنام أو أنه اطلع على نوع من الصفات العظيمة
ما كان مطلعاً عليه قبل ذلك . وهذا التأويل هو الأقرب إلى الأفهام .
وربما الصفة خص بمزيد من الإكرام والأنعام فى الوقت الذى رآه
فصح ان يقال انى رأيت على أحسن صورة وأجمل هيئة . وقوله
: وبين كفى نحمل المبالغة فى الاهتمام بحاله وسانه وربما اليد
: النعمة وبين كفى فإن صح المراد منه أنه أوصل الى قلبه النور
الربانى واللفظ الإلهى . وقوله "فوجدت بردها" يحتمل : أثارها أي
أثار النعمة وروحها وراحتها . وربما كمال المعارف لقوله فى آخر
الحديث فعلت ما بين المشرق والمغرب" ويرجع ذلك إلى أن الله
تعالى أنار قلبه وشرح صدره . فأصبح يرى بنور الله .
وعلى ذلك "فالصورة" على الله محال ويتأول ذلك على النحو
السابق بلا تجسيم ولا تعطيل .

العين

يذهب ابن خزيمة إلى إمرار النصوص على ظاهرها بل وأبعد من ذلك يرمى من يخالفه بعدم الإيمان حيث يقول : "ويجب على كل مومن أن يثبت لخالقه وبارئه ما أثبت الخالق البارئ لنفسه من العين ، وغير مؤمن من ينفي عن الله تبارك وتعالى ما قد أثبتته في محكم تنزيله" (١)

ويذهب الأشعري إلى القول بأن له سبحانه عينين بلا كيف كما قال سبحانه" (٢)

"تجري بأعيننا" (٣)

وسند ذكر العين قوله تعالى "واصنع الفلك بأعيننا" (٤)

"ولتصنع على عيني" (٥) و"واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا" (٦)

وأن النصوص من القرآن الكريم لا يمكن إجراؤها على ظاهرها لوجوده" (٧) فلا بد من التأويل .

(١) ابن خزيمة التوحيد ص ٤٢

(٢) الأشعري - الابانة عن أصول الديانة .. ص ٢٢ (٣) القمر آية ١٤ (٤) هود ٣٧

(٥) طه ٣٩ (٦) الطور ٤٨ (٧) الرازي - اساس التقديس ص ١٥٨

ففى قوله تعالى لموسى ولنصنع على عينى بقصى أن يكون
مستقرا على تلك العين . ملتصقا بها مستعلنا عليها، وهذا باطل .
ففى قوله تعالى واصنع الفلك بأعيننا يعنى اله الصنع هى العين
أو مكان الصنع هو العين وكلاهما باطل .

وأن إثبات العين فى الوجه الواحد مع الصور، قبيح. ومحال على
الله أنه أعور وأن الله ليس بأعور ، إلا أن المسيح الدجال أعور
عينه اليمنى كأنها عنب طافية" . (١)

ولا بد من المصير إلى التأويل. وذلك هو أن تحمل هذه الألفاظ
على شدة العناية والحراسة. والوجه الحسن فى هذا المجاز : أن من
عظمت عنايته بشيء وميله إليه ورغبته فيه، كان كثير النظر إليه،
فجعل لفظ العين التى هى اله لذلك النظر كناية عن
شدة العناية" (٢)

(١) حديث أن الله ليس بأعور - ابن خزيمة - التوحيد ص ٤٣

(٢) الرازى - أساس التقديس ص ١٥٨

وأما الخبر فمشكل، لأن ظاهره يقتضي أن النبي (صلى الله عليه وسلم) أظهر الفرق بين الإله تعالى وبين الدجال بكون الدجال أعور، وكون الله تعالى ليس بأعور، وذلك بعيد. وخبر الواحد إذا بلغ هذه الدرجة في ضعف المعنى وجب أن يعتقد أن الكلام مسبوق بمقدمة لو ذكرت لزال هذا الإشكال. وأنه من البعد صدور مثل هذا الكلام عن الرسول (١) ونحن نتفق مع الرازي حيث أنه ليس من المعقول أن يقارن الله مع الدجال الأعور.

وعلى ذلك فالذي يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة من إثبات العين له صفة لا من حيث الحقيقة أولى (٢)

ويذهب ابن حزم إلى القول بأنه لا يجوز لأحد أن يصف الله عز وجل بأن له عينين، لأن النص لم يأت بذلك ولم ترد صيغة التثنية في الكتاب ولا في السنة.

والبعض يحمل العين المذكورة في الكتاب على الرواية. وقوله تعالى: "ولتصنع على عيني معناه بمراي مني وأصبر لحكم ربك فانك بأعيننا. أي بمراي منا. وكذلك تجري بأعيننا

(١) نفس المصدر ص ١٥٩

(٢) السيهي - الاسماء والصفات ص ٢١٢

"وقد يكون ذلك من صفات الذات وتكون صفة واحدة والجمع فيها علي معنى التعظيم ومن قال بهذا أراد بالخبر نفى نقص العور علي الله سبحانه وتعالى ، وأنه لا يجوز عليه ما يجوز علي المخلوقين من الآفات والنقائص" (١)

وقد اتفق السلف والخلف علي تنزيه الله سبحانه عن مشابهة صفات الخلق ولبس هناك إلا التنزيه مع التفويض. أو التنزيه مع التأويل ، ويقول الباقلاني :

"فإن قال قائل فما الدليل علي أنه سميع بصير متكلم ؟ قيل له : الدليل علي ذلك أنه قد ثبت أنه حي ، والحي يصح أن يكون متكلماً سمياً بصيراً . ومتى عري من هذه الأوصاف مع صحة وصفه بها فلا بد من أن يكون موصوفاً بأضدادها من الخرس والسكوت والعمي والصمم .

وكل هذه الأمور آفات قد اتفق علي أنها تدل علي حدوث الموصوف بها . فلم يجز وصف القديم بشيء منها فوجب أن يكون سمياً بصيراً متكلماً" (٢) ويكون أساس صفات الله تعالى التنزيه والكمال .

(١) نفس المصدر ص ٣١٢

(٢) الباقلاني - التمهيد ص ٤٧

"لأن من حكم كونه حيا ان معناه أنه حي لا آفة به . حتى يكون بالصفة التي إذا وجد المسموع سمعة ، وإذا وجد المرئي رآه ، ولا يمكن اثبات صفة زائدة على كونه حيا وإلا لزم لفقد التعلق بينهما ، أن يصح إحدى الصفتين دون الأخرى وذلك معلوم فساد . وعلي هذا يكون أحدنا سميعا بصيرا . وإن كان لا شيء بحضرته ، وإن كان ساهيا نائما ، إذا كان بالصفة التي ذكرناها . ومتى كان حيا وبحواسه فساد وآفة فليس هو بسميع وبصير ، ومتى كان كونه سميعا بصيرا من حكم كونه حيا صح الكلام في ذلك ، كما يتكلم في صحة الفعل" (١)

"وذهب الأشعري الى كون الباري تعالى حي فلزم القضاء بكونه موصوفا بالسمع والبصر لتعالیه عن قبول الآفات والنقايس" (٢)
"وتقرر أن جميع صفات الكمال تجتمع في كونه حيا وتنتفي صفات النقص بقولنا لا آفة به (٣) ويقول الغزالي وكما عقل كونه فاعلا بلا جراحة وعالما بلا قلب ودماغ فليعقل كونه بصيرا بلا حذقة وسميعا بلا أذن" (٤)

(١) ابن متويه المحيط بالتكليف مخطوط المكتبة المتوكلية ، بالجامع الكبير بضعاء ص ١٣٦ (٢) الشهر ستاتي نهاية الأقدام في علم الكلام - ص ٢٤٢
(٣) نفس المصدر ص ٣٤٧ (٤) الغزالي - احياء علوم الدين ج ١ - ص ١٤٣

- وهذا يعني إثبات صفة الله تعالى كما يليق بجلاله بلا تجسيم .

صفة السمع

يثبت ابن خزيمة لله صفة السمع كما وردت بالنصوص المنزلة

فيقول : 'هو كما وصف نفسه سميع بصير' (١)

يقول تعالى: "إنني معكما أسمع وأرى" (٢)

"ومن قال غير سميع بصير فهو كافر بالله السميع البصير يعبد غير

الخالق البارئ الذي هو سميع بصير" (٣)

"وقد أعلمنا ربنا الخالق البارئ أنه يسمع قول من كذب علي الله

وزعم أن الله فقير، فكذبهم الله في مقالته تلك فرد الله ذلك عليهم

وأخبر أنه الغنى وهم الفقراء وأعلم عباده المؤمنين أنه السميع

البصير ، فذلك خبر المؤمنين أنه قد سمع قول المجادلة وتجاوز

النبي (صلى الله عليه وسلم) والمجادلة ، وخبرت الصديقة بنت

الصديق رضى الله عنهما أنه يخفي عليها بعض كلام المجادلة مع

قربها منها فسيحت خالقها الذي وسع سمعه الأصوات وقالت

سبحان من وسع سمعه الأصوات .

(١) ابن خزيمة - التوحيد ص ٤٤ (٢) طه ٤٦ (٣) ابن خزيمة - التوحيد ص ٤٤

فسمع الله جل وعلا كلام المجادلة وهو فوق سبع سماوات مستو
على عرشه وقد خفي بعض كلامها على حين حضرتها وقرب
منها" (١)

وذهب أبو القاسم الكعبي ومن تابعه من البغداديين إلى أن معنى
كونه سميعاً بصيراً أنه عالم بالمسموعات والمبصرات لا زائد على
كونه عالماً بالمعلومات ووافقه جماعة من البخارية . ومن قال من
المعتزلة إنه سميع بصير لذاته فمذهبه مذهب الكعبي لا غير . ومن
قال منهم إن المعنى بكونه سميعاً بصيراً أنه حلي لا آفة به ،
فمذهبه بخلاف مذهب الكعبي وهو الذي صار إليه الجبائي وابنائه ،
ومنهم من صار إلى أن معنى كونه سميعاً بصيراً أنه مدرك
للمسموعات والمبصرات وذلك زائد على كونه عالماً . وذهب أبو
الحسن الأشعري إلى أنه تعالى سميع بسمع وبصير ببصر وهما
صفتان قائمتان بذاته زائدتان على كونه عالماً (٢)

ومهما يكن من اختلاف الآراء حول صفة السمع فإن الفكرة
الأساسية هي تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين .
وإثبات ما أثبت الله لنفسه من الصفات بلا تجسيم ولا تشبيه .

(١) نفس المصدر ص ٤٥

(٢) الشهر ستاني - نهاية الأقدام في علم الكلام ص ٣٤١

صفة اليد

إن صفة اليد من المسائل التي اختلفت فيها الآراء . فمنهم من يأخذها بمعنى النعمة أو القدرة تأويلا ومنهم من يأخذ بمعنى "اليَد" بل ويذهب ابن خزيمة إلى إثبات أن يد الله كِلتاها يمين ولا يسار له فيقول : "والبيان أن الله تعالى له يدان كما أعلمنا في محكم تنزيله أنه خالق آدم بيديه" (١)

قال تعالى لإبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي (٢)
أي "خلقة بيده لا بنعمته" (٣)

كما أعلمنا أن له يدين بسوطتين ينفق كيف يشاء" (٤)
ويذكر أيضا أن "يد الله هي العليا" (٥)

وليس هذا فحسب ولكن خالقنا جل وعلا يدان كِلتاها يمين لا يسار لخالقنا عز وجل يسار من صفة المخلوقين (٦)
ويذهب الأشعري إلى أنه يدين . فقد سألنا .. أتقولون أن لله يدين قيل نقول ذلك بلا شك وقد دل على ذلك قوله تعالى "يد الله فوق أيديهم" (٧)

(١) ابن خزيمة - التوحيد ص ٥٣ (٢) ص ٧٥ (٣) ابن خزيمة - التوحيد ص ٦٣

(٤) نفس المصدر ص ٥٨ (٥) نفس المصدر ص ٦٤

(٦) نفس المصدر ص ٦٦ (٧) "فتح" ص ١

وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل عملت كذا بيدي ويعنى به النعمة . وإذا كان الله عز وجل إنما خاطب العرب بلغتها وما يجري مفهوما في كلامهم ومعقولا في خطابها، وكان لا يجوز خطاب أهل اللسان أن يقول فعلت بيدي، ويعنى النعمة بطل أن يكون معنى قوله تعالى 'بيدي' "النعمة" (١) وذلك أنه لا يجوز أن يقول القائل لى عليه يدي بمعنى لى عليه نعمى ومن دافعنا عن استعمال اللغة . ولم يرجع الى أهل اللسان فيها دفع عن أن تكون اليد بمعنى النعمة إذ كان لا يمكنه أن يتعلق فى ان اليد : النعمة، إلا من جهة اللغة فإذا دفع اللغة لزم أن لا يفسر الفران من جهتها . وأن لا يثبت اليد نعمة من قبلها . لأنه ان روجع فى تفسير قوله تعالى 'بيدي' : "نعمتى" . فليس المسلمون على ما ادعى متفقين . وإن روجع إلى اللغة فليس فى اللغة أن يقول القائل بيدي بمعنى نعمتى . وأن لجأ الى وجه ثالث سأله عنه ولن يجد له سبيلا" (٢)

وإن قالوا قلنا ذلك من القياس ، قيل لهم ومن أين وجدتم فى القياس أن قوله تعالى 'بيدي' لا يكون معناد إلا نعمتى ؟

(١) الأتسعرى . الابانة عن أصول الديانة ص ١٢٥ (٢) الأتسعرى - الابانة ص ١٢٨

"ومن اين يمكن أن يعلم بالعقل أن تفسير كذا : كذا .. فبطل ذلك
إجماعاً ولغة قياساً" (١)

"وقالوا الأيد : القوة . فوجب أن يكون معنى قوله تعالى بيدي :
بقدرتي .

قيل لهم هذا التأويل فاسد من وجود :-

أحدها أن الأيد ليس جمعا لليد . لأن جمع يد : أيدي .

وجمع اليد التي هي نعمة : أيادي . وإنما قال تعالى : "لما خلقت
بيدي"

فبطل بذلك أن يكون معنى قوله تعالى "بيدي" معنى قوله بنيناها :
بأيدي .

وأیضا فلو كان أراد القوة لكان معنى ذلك : بقدرتي هذا ناقض
لقول مخالفينا . وكاسر لمذهبهم . لأنهم لا يثبتون قدرة واحدة فكيف
يثبتون قدرتين ؟.

وأیضا فلو كان الله تعالى في قوله "لما خلقت بيدي" القدرة لم يكن
لادم على إبليس مزية في ذلك . والله تعالى أراد أن يرد فضل آدم
عليه .

(١) نفس المصدر السابق ص ١٢٨

اد خلقه بيديه دونه ولو كان خالقاً لا بليس بيديه كما خلق آدم بيديه ، لم يكن لتفضيله عليه بذلك وجه (١)

وكان ابليس يقول محبباً على ربه فقد خلقتني بيدك كما خلقت آدم بهما . فأراد الله تعالى تفضيله عليه بذلك .

وقال الله تعالى موبخاً له على استكبارك على آدم ان يسجد له : 'ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالمين' (٢)
دل على أنه ليس معنى الآية القدرة . إذ كان الله تعالى خلق الأشياء جميعاً بقدرته . وإنما أراد اثبات يدين ولم يشارك إبليس آدم في أن خلق بهما" (٣)

وعلى ما سبق لا يخلو قوله تعالى "لما خلقت بيدي" أن يكون معنى ذلك إثبات يدين : نعمتين أو يكون إثبات يدين : جارحتين . أو يكون إثبات يدين بقدرتتين . أو يكون إثبات يدين لساناً نعمتين ولا جارحتين ولا قدرتين ولا توصفان إلا كما وصف الله تعالى . فلا يجوز أن يكون معنى ذلك نعمتي لأنه لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول القائل عملت بيدي . وهو يقصد نعمتي .

(٢) سورة ص ٧٥

(١) نفس المصدر السابق ص ١٢٠

(٣) الأشعري الإبانة ص ١٢٢

"ولا يجوز كما يرى الأشعري ، وخصومه أن نعني جارحتين ولا
يجوز عند خصومنا أن يعنى قدرتين" (١)

وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع . وهو إثبات يدين
لبستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين ولا يوصف إلا بأن يقال:
إنهما يدان لبستا كالأيدي ، خارجتان عن سائر الوجوه الثلاثة التى
سلفت . وهنا لم يستطع الأشعري أن يخرج من هذا المأزق ، وكذا
ابن خزيمة ، فكلاهما أقرب للتجسيم منه للتنزيه مما أوقعهما فى
الحيرة . فذهب الأشعري للقول "وأن له سبحانه يدين بلا كيف" (٢)
ومن الصفات التى توهم بالتشبيه كاليد مثلا فى قوله تعالى : يد
الله فوق أيديهم (٣) هنا يذكر الشوكاني أن اليد عند العرب تطلق
على الجارحة وعلى النعمة ، يقولون كم يد لي عند فلان ، وعلى
القدرة: "قل ان الفضل بيد الله" ، وعلى التأيد : يد الله مع القلضى
حين يقضى ، وتطلق على معان اخر . وهذه الآية هى على طريقة
التمثيل" (٤)

(١) الأشعري . الإبانة ص ١٢٢

(٢) نفس المصدر ص ٢٢ . (٣) الفتح ١٠

(٤) الشوكاني . فتح التدبر الجامع بين فتى الرواية والدراية فى التفسير . الباب

الحلى سنة ١٢٤٩هـ - ج ٢ ص ٥٤

ويعول ايضا والعرب تطلق غلول البد على البخل وبسوطها على الجود مجازا ولا يريدون الجارحة .

وذكر البيهقي قوله "وذهب بعض أهل النظر منهم الى أن اليمين مراد به اليد والكف عبارة عن اليد . واليد لله تعالى صفة بلا جارحة . فكل موضع ذكرت فيه من كتاب وسنة صحيحة" (١)

فالمراد بذكرها تعلقها بالكائن المذكور معها ، من الطي والأخذ والقبض والبسط والمسح والقبول والاتفاق وغير ذلك نعلق الصفة الدالة بمقتضاها من غير مباشرة ولا مماسة . وليس فسي ذلك بسببه بحال . وذهب اخرون الى أن القبض في غير هذا الموضع قد يكون بالجارحة . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . وقد تكون بمعنى الملك والقدرة" (٢)

يقال فلان في قبضتي أي في قدرتي ..

وقوله تعالى "بيمينه" : يحتمل أن يكون إخبارا عن الملك والقدرة" (٣)

(١) البيهقي . الأسماء والصفات ص ٢٢٠

(٢) نفس المصدر ص ٢٢١

(٢) نفس المصدر ص ٢٢١

كقوله تعالى "مما ملكت أيمانكم" (١)

يريد به الملك . وقوله : لأخذنا منه باليمين أي بالقوة والقدرة أي
أخذنا قدرته وقوته . وقال ابن عرفة أي لأخذنا بيمينه فمعناه
التصرف . "واليمين المذكور في الأخبار التي ذكرناها محمول في
بعضها على القوة والقدرة في بعض الأخبار التي وردت على وفق
الآية . وفي بعضها على حسب القبول والعرب تقول خلال عندنا
باليمين ، أي بالمحل الجليل . ومنه قول الشاعر :

أقول لناقتي إذ بلغتني .: لقد أصبحت عندي باليمين

أي بالمحل الجليل . أما قوله "كلتا يديه يمين" فإنه أراد بذلك
التمام والكمال . وكان العرب تحب التيا من وتكره التياسر . لما في
التياسر من النقصان ، وفي التيامن من التمام ، وقال أبو سليمان
الخطابي ليس فيما يضاف إلى الله عز وجل من صفة اليدين شمال
لأن الشمال محل النقص من الضعف" (٢)

وقد روي في "كلتا يديه يمين" ، أنه ليس معنى اليد الجارحة . إنما
هو صفة جاء بها التوقيف نطلقها على ما جاءت ولا نكيفها" (٣)

(١) نفس المصدر ص ٢٢٢

(٢) نفس المصدر

(٣) نفس المصدر ص ٢٢٢

ويقول الرازي :

واعلم أن لفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة إلا أنه
يستعمل على سبيل المجاز في أمور غيرها : الأول : أنه يستعمل
في القدرة .. ولما كان المقصود من اليد حصول القدرة ، أطلق اسم
القدرة على اليد" (١)

والثاني : أن اليد قد يراد بها النعمة لأن آلة الإعطاء للنعمة
هي اليد .

الثالث : قد يذكر لفظ اليد صلة للكلام على سبيل التأكيد . كقولنا
يداك

وعلى ذلك يمكن القول أن قول الله تعالى "يد الله فوق أيديهم" (٢)
تعني قدرة الله غالبية على قدرة الخلق .

وقوله تعالى : "يد الله مغلولة" (٣) و "بل يداه مبسوطتان" (٤)
تفيد النعمة . الأولي حبس النعمة والثانية : إفاضة النعمة .

وعن قوله تعالى "ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي" (٥)
ولا يمكن اخذ هذا المعنى على أساس الجارحة أو التجسيم .

(١) الرازي أساس التفسير ص ١٦٢

(٢) الفصح ١٠ (٣) المائدة ٦٤ (٤) المائدة ٦٤

(٥) ص ١٥٥

فلن ندرس صفات ثلثين بذات الله تعالى حصل بهما الخلق
على وجه التكريم والاصطفاء .

ولكن نقول لو كان خلق آدم باليدين يوجب مزيد الاصطفاء . لكان
تخليق البهائم والانعام بالأيدي يوجب رجحانها على آدم . في هذا
الاصطفاء والتكريم لقوله تعالى مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها
مالكون" (١)

بل ربما من الجائز أن يكون معنى قوله تعالى 'خلقت بيدي' هو
بيان كثرة العناية الإلهية في إيجاده وتكوينه ، لأن الإنسان إذا أراد
المبالغة في الدقة والعناية قال هذا الشيء أعمله بيدي .

والتخليق باليدين عبارة عن التخليق المخصوص بمزيد الكرامات
والتشريفات ، وما ورد في الأحاديث النبوية يجب تأويلها .. إذ
ليس المراد منها اليد بمعنى العضو والجراحة فثبت أنه لابد في
هذه الظواهر من التأويلات (٢) ويصير من المعقول تأويل المعنى
إلى العناية الإلهية أو القدرة أو النعمة حسب المعنى . لا كما ذهب
ابن خزيمة إلى القول باليمين ولا يسار . فهذا أمر أقرب للتشبيه
منه بالتنزيه .

(١) يس ٧١ (٢) الرازي - أساس التقديس ص ١٦٧

الأصابع

يحاول ابن خزيمة إثبات أصابع لله وينفى المشابهة بالمخلوقات وهذا لا يستقيم بلا تأويل . فيقول : **جَل رَبَّنَا أَنْ تَكُونَ أَصَابِعَهُ كَأَصَابِعِ خَلْقِهِ** وعن أن يشبه شيء من صفات ذاته صفات خلقه" (١) وذهب الأشعري إلى قوله تدين لله عز وجل بأنه يقلب القلوب بين إصبعين من أصابعه ، وأنه سبحانه يضع السماوات على إصبع والأرضيين على أصبع كما جاءت الرواية عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من غير تكييف" (٢)

أما المتقدمون . ولم يشتغلوا بتأويل هذا الحديث وما جري مجراد . وإنما فهموا منه ومن أمثاله ما سبق من أجل إظهار قدرة الله تعالى وعظم شأنه .

وأما المتأخرون فنكلموا في تأويله بما يحتمله فذهب أبو سليمان الخطابي إلى أن الأصل في هذا وما أشبهه في إثبات الصفات أنه لا يجوز ذلك إلا أن يكون بكتاب ناطق أو خبر مقطوع بصحته (٣)

(١) ابن خزيمة - التوحيد ص ٧٦

(٢) الأشعري - الإبانة ص ٢٦

(٣) البيهقي - الأسماء والصفات ص ٢٣٥

فإن لم يكونوا فيما يثبت من أخبار الأحاديث المستندة إلى أصل في الكتاب أو السنة المقطوع بصحتها أو بموافقة معانيها .
وما كان بخلاف ذلك فالتوقف عن إطلاق الاسم به هو الواجب .
ويتأول على ما يليق بمعاني الأصول المتفق عليها من أقاويل أهل الدين والعلم مع نفي التشبيه . وهذا الرأي أقرب إلى الصواب .
وذكر الأصابع لم يوجد في شيء من الكتاب ولا في السنة . وليس معنى اليد في الصفات بمعنى الجارحة حتى يتوهم بنبوتها ثبوت الأصابع . بل هو توقيف شرعي أطلقنا الاسم فيه على ما جاء به الكتاب من غير تكيف ولا تشبيه . فخرج بذلك عن أن يكون له أصل في الكتاب أو السنة أو أن يكون على شيء من معانيها (١)
وإذا كانت هذه اللفظة غير مذكورة في القرآن لكنها مذكورة في الأخبار وأنه ليس المراد من الإصبع العضو الجسماني ويدل عليه وجود (٢) ويبرهن الرازي على استحالة التجسيم بأدلة عقلية تتفق مع تنزيه الله تعالى عن التجسيم :

(١) نفس المصدر ص ٢٣٧

(٢) الرازي - أساس التقديس ص ١٧٧

الأول : أنه يلزم أن يكون لله تعالى بحسب كل قلب إصبعان وهذا محال .

الثاني : أن تكون إصبعاه في أجوفها وهذا أيضا محال .

الثالث : أنه لا يصح منه التصرف إلا بالأصابع وهذا عجز و حاجة وهذا محال .

أما التأويل الصحيح فهو أن السوء الذي يأخذ الإنسان بأصابعه يكون مقدور قدرته ومحل تصرفه على وجه السهولة من غير ممانعة. ولما كانت الإصبع سببا لهذه القدرة جعل لفظ الإصبع كناية عن تلك القدرة الكاملة (١) فكان ذلك الإصبع هنا لتعريف كمال قدرة الله تعالى . ونفاذ تصرفه في هذه الأجسام العظيمة .

وقوله وضع يده على كتفي أي أحاطه بعنايته تعالى . وقوله "فوجدت برد أنامله" أي وجدت أثر تلك العناية .

واضطرب أهل الحق إلى هذا التأويل كما اضطرب أهل الباطل إلى تأويل قوله تعالى "وهو معكم أينما كنتم" إذ حمل ذلك بالاتفاق على الإحاطة والعلم وحمل قوله (صلى الله عليه وسلم) "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن" على القدرة والقهر .

وحمل قوله (صلى الله عليه وسلم) الحجر الأسود بمين الله فى
ارضه على النسرف والاكرام لانه لو ترك على ظاهرة للزم منه
المحال (١) وبهذا يكون ما ورد فى الإصبع يوخذ على محمل
التنزيه .

الرجل

بتمسك ابن خزيمة بظواهر النصوص بلا تكييف فيثبت لله "الرجل"
ويقول : أثبتنا الله لنفسه فى محكم تنزيله وعلى لسان نبيه
المصطفى و الله جل وعلا يذكر ما يدعو بعض الكفار من دون
اللد (٢) : "ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم
أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها قل ادعوا
شركاءكم" (٣) فأعلمنا الله جل وعلا أن من لا رجل له ولا يد ولا
عين ولا سمع فهو كالأنعام بل هو أضل (٤) "وفيه وجه آخر وهو
أن هذه الأسماء مثال يراد بها إثبات معان لاحظ لظاهر الأسماء
فيها من طريق الحقيقة ، وإنما أريد يوضع الرجل عليها نوع من
الزجر لها والتسكين من غربها كما يقول القائل للشيء يريد محوود
وإبطاله : جعلته تحت رجلي ووضعته

(١) الغرائى أحياء علود ج ١ ص ١٤١ (٢) ابن خزيمة التوحيد ص ٩٠

(٣) الأعراف ١٩٥

(٤) نفس المصدر

بحب قدمي وقد يستعمل الرجل أيضا في القصد للشيء على سبيل
جد والحاح ، يقال قام فلان في هذا الأمر على رجل وقام على ساق
إذا جد في الطلب ، وبالع في السعى وهذا الباب كثير التصرف .
فإن قيل : فهلا تأولت اليد والوجه على هذا النوع من التأويل
وجعلت الأسماء فيها أمثالا كذلك ؟

قيل : إن هذه الصفات مذكورة في كتاب الله عز وجل بأسمائها .
وهي صفات مدح ، والأصل أن كل صفة جاء بها الكتاب أو صحت
بأخبار التواتر أرويت من طريق الأحاد وكان لها أصل في الكتاب ،
أو خرجت على بعض معانيه فإننا نقول بها ونجربها على ظاهرها
من غير تكيف . وما لم يكن له في الكتاب ذكر ولا في التواتر
أصل ولا له بمعاني الكتاب تعلق وكان مجينه من طريق الأحاد
واقضى بنا القول إذا اجربنا على ظاهره إلى التشبيه ، فإن تأولته
على معنى بحمله الكلام وبزول معنى التشبيه وهذا هو الفرق
بين ما جاء من ذكر الفدد والرجل وبين اليد والوجه والعين (١)
وهذا ينفق مع التنزيه لجلال الله ويبعدنا عن الوقوع في الحيرة
والتناقض الناتج عن القول "ثبت . بلا كيف"

(١) البيهقي - الأسماء والصفات ص ٢٣٥

والاحاديث النبوية كقوله (صلي الله عليه وسلم) تحتاج الجنة والنار .. لا يمكن إجراؤها علي ظاهرها ، لأنهما جمادان لا يحاوران فكيف يختصمان .. فإن قيل يجعل الله تعالى فيهما الحياة .. فإن فرض صحة ذلك إذن سيعرفان ربهما ويعرفان أن كل ما يفعله سبحانه وتعالى عدل فلا يتجادلان فلا تصير المحاجة .

وعلى فرض علم الله تعالى بمجادلتها إذا أحياهما بحياة . ولا تنتهي تلك المجادلة إلا بوضع قدمه تعالى في النار كان يجب ألا يخلق الحياة فيهما لئلا تحدث هذه المخالفة . كما أن بالحديث ما بوحى بعدم علم الله (تعالى على ذلك) بمقدار أهل الثواب والعقاب مما حدا به من وضع قدمه في النار وخلق خلقا آخر للجنة وهذا باطل .

وعلى فرض أنه له سبحانه رجل فلا يجب أن يضعها في النار حتى لا تنطفى ويزول العذاب ، وهذا خلف "غير جائز" وإلا استمرت النار فأحرقتها وهذا باطل تعالى الله عن ذلك .

وقوله تعالى : "هل من مزيد" إنما هو لطلب العصاة مستحقى العذاب وليس للرجل جوابا لذلك . كما أنه تعالى قادر على إسكات النار عن طلبها "هل من مزيد" دون الحاجة الي وضع رجله "تعالى" فيها . والا اعتبر عاجزا عن ذلك إلا بوضع رجله فيها وهذا باطل .

كما ان جهنم تمتلئ بالعاصيين لقوله تعالى لأملأن جهنم منك .
وممن تبعك منهم أجمعين" (١)

وقوله تعالى "لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين" (٢)
وهذا يفيد امتلاء جهنم بالعاصيين من الجنة والناس على خلاف ما
ورد بالخبر من أن امتلاءها برجل الله . تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا !. فهذا باطل .

وهذا يعنى ان تلك الاخبار الواردة فى الرجل هى أخبار ضعيفة جدا
وان قلنا بتقدير صحة هذه الالفاظ فهى محتملة للتأويل (٣)
ولا نستطيع معها الا التأويل حتى لا نقع فى الجسيم .

الاستواء

الاستواء وردت به النصوص من القرآن الكريم والسنة . ويثبت به
ابن خزيمة بقوله : "الفعال لما يشاء على عرشه فكان فوقه وفوق
كل شىء عاليا كما أخبرنا الله جل وعلا" (٤) فى قوله تعالى
"الرحمن على العرش استوي" (٥) "وأنه فوق كل شىء وأنه فى
السماء" (٦)

(١) ص ٨٥ (٢) هود ١١٩ (٣) نفس المصدر ص ١٨٦
(٤) ابن خزيمة - التوحيد ص ٦٠١ (٥) طه ٥ (٦) ابن خزيمة - التوحيد ص ١١٥

ومن دعا الله جل وعلا فإنما يرفع رأسه إلى السماء يمد يديه إلى الله إلى أعلاه لا إلى أسفل" (١) بمعنى أن الله عز وجل يستوي على عرشه استواء يكيف به من غير طول استقرار (٢)

ويذهب الشوكاني إلى اثبات الاستواء لله تعالى دون التشبيه ولا التجسيم فيقول : نحن نثبت ما أتته الله تعالى لنفسه من استواء على عرشه على هبة لا يعلمها إلا هو وكيفية لا يدري بها سواد ولا نكلف أنفسنا غير هذا فليس كمثله شيء ولا في ذاته ولا في صفاته ولا يحيط عباده به علما" (٣)

"الاستواء على العرش والكون في تلك الجهة قد صرح به القرآن الكريم والسنة. بل هذا ما يجده كل فرد من أفراد الناس في نفسه ويمسه في فطرته وتجذبه إليه طبيعته ، كما نراد في كل من استغلت بالله سبحانه وتعالى والتجأ إليه ووجه أدعيته إلى جنابه الرفيع فإنه يشير عند ذلك بكفه أو يرمي إلى السماء بطرفه" (٤) ويرى "أن هذه المسألة أوضح من أن تلتبس على عارف (٥)

(١) نفس المصدر ص ١١٠ (٢) الأشعري - الإبانة ص ١٠٥

(٣) الشوكاني - التحف في مذاهب السلف - دار الكتب العلمية - بيروت سنة ١٩٣٠

ص ١١

(٤) نفس المصدر ص ١٢ (٥) نفس المصدر ص ١١

مع البصر بح بالنفدس والنزبه من التحدبد والتشبيه (١)
وعن قوله تعالى "ثم استوى على العرش" (٢)
بقول الكرسي والعرش وغيره مما لا يعلمه الا الله (٣)
وانه حل وعلا استوى عليه بلا كيف بل على الوجه الذي يليق به
نزهه مما لا يجوز عليه" (٤)
ويذهب الأشعري الى ان الله تعالى يستوي على عرشه استواء
يليق به' (٥)
ويخلص الشوكاني الى ان السلامة والنجاة في إمرار ذلك على
الظاهر والاذعان بأن الاستواء والكون علي ما نطق به الكتاب
والسنة (٦) ولكن لا محيص من التأويل بما يليق بجلال الله .
مع عدم الجهة أو الاستقرار .

(١) الشوكاني - إرساد الفحول ص ١٧٦

(٢) الأعراف ٥٤

(٣) الشوكاني - سل الاوطار شرح المنقري من أحاديث سيد الأخيار البابي الحلبي سنة

١٢٩٨ هـ - ج ٢ ص ١٦٣

(٤) الشوكاني - فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في التفسير البابي الحلبي

سنة ١٢٣٩ هـ - ج ٢ ص ١٦٣

(٥) الأشعري . الابانة ص ١٠٥

(٦) الشوكاني . التحف ص ١٢

و الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه كون المتمكن جسما مماسا للعرش ، إما قبله أو أكبر منه أو أصغر ، وذلك محال، وما يؤدي إلى المحال فهو محال" (١)

كما أنه لا يجوز أن يكون المراد الإلهي من الاستواء الاستقرار على العرش لأن الله تعالى غير مختص بشيء من الأخيار والجهات ومنه يفهم بيان كمال قدرته وكمال إهيته تعالى .

ويذهب الأشاعرة الى "أن الله عز وجل يستوي على عرشه استواء يليق من غير طول استقرار" (٢)

وذهبوا إلى أن السموات فوقها العرش ، فلما كان العرش فوق السماوات ، وهو مستو على العرش الذي فوق السموات وكل ما علا فهو سماء والعرش أعلى السموات .. أراد العرش الذي هو الأعلى للسموات .. كما رأينا المسلمين جميعا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء ، لأن الله تعالى مستو على العرش الذي هو فوق السموات ، فلو لا أن الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش . كما لا يحطونها إذا دعوا الى الأرض (٣)

(١) الغزالي - أحياء علوم الدين . ج ١ ص ١٤١

(٢) الأشعري - الإبانة ص ١٠٦ (٣) نفس المصدر ص ١٠٧

فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء وهو تعالى
مستول على الأشياء كلها لكان مستويا على العرش وعلى الأرض
وعلى الأقرار لأنه قادر على الأشياء مستو عليها . وإذا كان قادرا
على الأشياء كلها ، لم يجز القول إن الله مستو على الأخلية تعالى
الله عن ذلك . إذن لم يجز أن يكون الاستواء على العرش الاستيلاء
الذي هو عام في الأشياء كلها ، ووجب أن يكون معنى الاستواء
يختص بالعرش دون الأشياء كلها .

و يذهب الأشعري إلى أن الأدلة دالة على أنه تعالى في السماء
مستو على عرشه . والسماء بإجماع الناس ليست الأرض . فدل
على أنه تعالى منفرد بوحديته مستو على عرشه استواء منزلها
من الحلول والاتحاد (٥)

ولكن نجد الأدلة العقلية القاطعة تبطل كونه تعالى مخصصا بشيء
من الجهات وإذا ثبت هذا ، ظهر أنه ليس المراد من الاستواء
الاستقرار لأن المستقر على العرش لابد وان يكون الجزء الحاصل
منه في يمين العرش غير الحاصل منه في يسار العرش فيلزم أنه
مولف ومركب ، وهذا محال على الله . كما أن الجالس على العرش

إن قدر علي الحركة والانتقال كان محدثا ، وإن لم يقدر كان كالمربوط، وهذا محال في حق الله تعالى عن ذلك . كما أن قول "الملائكة يحملون عرش الرحمن يعني أنهم يحملون إله العالم . وذلك غير معقول لأن الله تعالى حافظ العالم والمخلوقات لا العكس . فلا يقال هذا . كما أنه تعالى كان ولا عرش ولا مكان .

وعلى ذلك وجب القول أن الاستواء المراد منه هو الاستيلاء والقهر ونفاذ القدر وجربان الأحكام الإلهية . وهذا مستقيم مع التدبير بأمر الملك والملكوت . والقدرة النامة الخالية عن المنازل والمعارض والمدافع .

وأما ما ورد بمعنى الفوقية يستعمل بمعنى الرتبة والقدرة في قوله تعالى : "وهو القاهر فوق عباده" (١)

والفوقية المقرونة بالقهر هي الفوقية بالقدرة والمكنة لا بمعنى الجهة .

وقد تأتي بمعنى المعية أو العلم أو الحفظ والحراسة . ووجب أن يكون علوه تعالى . لا بالجهة والحيز . وقربه ليس المراد منه القرب بالجهة .

كلام الله

"كلام ربنا عز وجل لا ينسبه كلام المخلوقين ؛ لأن كلام الله كلام متواصل لا سكوت بينه ولا صمت لا كلام الأدميين الذي يكون بين كلامه سكوت وصمت لانقطاع النفس . أو التذكر ، أو العي الله منزه مقدس من ذلك أجمع تبارك وتعالى" (١)

و الله عز وجل يكلم الكافر والمنافق أيضا تقريرا وتوبيخا" (٢)
والله يكلم عباده يوم القيامة من غير ترجمان يكون بين الله عز وجل وبين عباده بذكر لفظ عام مراده خاص" (٣)
وأن الله جل وعلا يكلم الكافر والمنافق يوم القيامة تقديرا وتوبيخا، وذكر إقرار الكافر في ذلك الوقت بكفره في الدنيا وهو إقراره أنه لم يكن ينظر في الدنيا أنه ملاق ربه يوم القيامة .

(١) ابن حريمة التوحيد ص ١٤٥

(٢) نفس المصدر ص ١٥١

(٣) نفس المصدر ص ١٤٩

فمن كان غير مؤمن في الدنيا غير مصدق بأنه ملاح، ربه به
 انفسه شاعر غير مؤمن . وذكر دعوى المنافق في ذلك الوقت انه
 كان مؤمنا بربه عز وجل وبنبيه وبكتابه صائما ومصليا مذكيا في
 الدنيا . وانطاق الله عز وجل فخذ المنافق ولحمه وعظامه بما كان
 "يعمل في الدنيا تكذيبا لدعواه بلسانه" (١)

ويذهب ابن خزيمة الى ان كلام الله للمؤمن مخلف عن كلامه
 شاعر وبرفض قول الجهمية الذين يزعمون ان كلام الله
 مخلوق" (٢)

وبرى أن القرآن كلام الله الخالق وقوله غير مخلوق لا كما زعمت
 الكفرة والجهمية والمعتلة" (٣) ونعرض لمختلف الآراء في هذه
 المسألة حيث يرى الغزالي "أنه سبحانه وتعالى متكلم بكلام وهو
 قائم بذاته ليس بصوت ولا بحرف بل لا يشبه كلام غيره .
 كما لا يشبه وجوده وجود غيره . والكلام بالحقيقة كلام النفس
 وانما الأصوات قطعت حروفا للدلالات كما يدل عليها نارة
 بالحركات والإشارات" (٤)

(١) نفس المصدر ص ١٥٢ (٢) نفس المصدر ص ١٦١

(٣) نفس المصدر ص ١٦٦

(٤) الغزالي - احياء علوم الدين - ج ١ ص ١٤٣

وبعدنا عن جعل الله محلاً للحوادث يذهب إلى القول إلى أن الكلام القائم بنفسه قديم وكذا جميع صفاته . إذ يستحيل أن يكون محلاً للحوادث ، داخلاً تحت التغير . بل يجب للصفات من نعوت القديم ما يجب للذات فلا تعتريه التغيرات ، ولا تحله الحادثات ، بل لم يسزل في قدمه موصوفاً بمحامد الصفات" (١) .

وفي ذلك اتفاق مع الرأي القائل إن القرآن كلام الله غير مخلوق لقوله تعالى "ألا له الخلق والأمر" (٢)

فإبان الأمر من الخلق ، وأمر الله كلامه . وهذا يوجب أن كلام الله غير مخلوق وقول "لله الأمر من قبل ومن بعد" (٣)

يعنى من قبل أن يخلق الخلق ومن بعد ذلك . وهذا يوجب أن الأمر غير مخلوق ، ومما يدل من كتاب الله على أن كلامه غير مخلوق قوله سبحانه "انما قلنا لنبيه إذا أوردنا أن نقول له كن فيكون" (٤)

(١) نفس المصدر السابق ص ١٤٤ .

(٢) الأعراف ٥٤

(٣) النور ٤

(٤) النحل ٤٠

فلو كان القرآن مخلوقاً لوجب أن يكون معولاً له كن فيكون . ولو كان الله عز وجل قابلاً للقول كن لكان للقول قول . وهذا بوجب أحد أمرين : إما أن يؤول الأمر إلى أن قول الله تعالى غير مخلوق . أو أن يكون كل قول واقع يقول لا إلى غاية وذلك محال .

وإذا استحال ذلك صح وثبت أن لله قولاً غير مخلوق" (١)
"وكلام الله من الله تعالى فلا يجوز أن يكون كلامه الذي هو منه مخلوقاً . في شجرة مخلوقه . كما لا يجوز أن يكون علمه الذي هو منه مخلوقاً في غيره تعالى الله عن ذلك" (٢)

فمن زعم أن القرآن مخلوق فقد جعله قولاً للبشر . وهذا ما أنكره الله على المشركين . وأيضاً فلو لم يكن الله منكلماً حتى خلق الخلق ثم تكلم بعد ذلك لكانت النساء قد كانت لا عن أمره ولا عن قوله ولم يكن قابلاً لها كوسى وهذا رد القرآن والخروج عما عليه جمهور أهل الإسلام" (٣)

ويثبت السوكانى لله تعالى صفة الكلام فبرى أن الله تعالى يتكلم ولكن كما أثبت الله لذاته هذه الصفة وليس على سبيل التشابهة بالبشر .

(١) الأسعري الآتية ص ٦٥ (٢) نفس المصدر ص ٦٩ (٣) نفس المصدر ص ٧٠

فما صح لفرد من أفراد البشر أن يكلمه الله بوجه من الوجود إلا أن يوحى إليه فيلهمه ويقذف ذلك في قلبه" (١)
فكلام الله للبشر إما وحيا أو إلهاما .

وعن خصائص كلام الله يقول إن "كلام الله يسمع من حيث لا يري وهو تمثيل بحال الملك المحتجب الذي يكلم خواصه من وراء حجاب أو يرسل رسولا . فيوحى بإذنه ما يشاء أي يرسل ملكا فيوحى ذلك الملك إلى الرسول من البشر بأمر الله وتفسيره أن يوحى الله (٢)

هكذا يؤكد أن الله يسمع من حيث لا يرى ويرسل الله كلامه مع ملائكته إلى رسله مصداقا لقوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء إنه على حكيم" (٣)

بمعنى تنزيهه تعالى عن صفات المحدثين" (٤)

(١) الشوكاني - فتح القدير ج٤ ص ٥٢٩

(٢) نفس المصدر ج٢ ص ٥٣٠

(٣) الشوري ٥١

(٤) تفسير الحلائل ص ٦٤٦

ذكر : مسمى عنه السلام هو الذي كسبه الله سبحانه

تكليماً" (١)

"أي بغير واسطة" (٢)

وهذا ثبت الشوكاني صفة الكلام لله تعالى بما ينسق مع الشريعة

وما ينسق بجلاله . ففي اطار لا جنس له (٣)

وليس كمثله شيء" (٤)

، شجب ابن خزيمة الى أن الله تعالى يكلم المومن والكافر بيوم

الغمامه يوبخا للكافر . وتقدير المومن . وأن كلامه تعالى ليس

ككلام المخلوقين تنزيها لله تعالى عن مشابهة المخلوقين . ويستمر

الشوكاني في الحديث عن مسألة كلام الله .

(١) الشوكاني فتح القدير ج ١ ص ٤٩٩

(٢) نفس المصدر ج ٢ - ص ٢٣١

(٣) نفس المصدر ج ٤ - ص ٥٨٠

(٤) الشوكاني ج ١ ص ١١

وإنساقاً مع هذا المنهج الذي أخذته على نفسه ، نراد عندما يتعرض لمشكلة فداء الفران وحدوثه يقول : انه لا نزاع في حدوث المركب من الأصوات والحروف ، لأنه متجدد في النزول ، فالمعنى محدث تنزيله ولكن النزاع في الكلام النفسى . ولقد أصاب انمسة السنه بامتناعهم عن الاجابة عن القول بخلق القرآن وحدوثه ولكنهم جاوزوا ذلك إلى الجزم بقدمه . وكفروا من قال بالحدوث ، وليتهم لم يجاوزوا حد الوقوف ، وإرجاع العلم إلى علام الغيوب فإنه لم يسمع من السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم شيء من هذا الكلام . فكان الامتناع من الإجابة إلى ما دعوا إليه والتمسك بأذيال الوقوف وإرجاع علم ذلك إلى عالمه ، هو الطريقة المثلى وفيه السلام والخلوص من تكفير طوائف من عباد الله والأمر لله سبحانه" (١)

وهذا يبين حرص الشوكاتى على ألا يخوض فى غيبيات أراحنا الله من الخوض فيها . ويؤكد أن كلام الله سبحانه قديم . والقديم لا يرفع ولا يزول" (٢)

(١) نفس المصدر - ج ٣ ص ٣٨٤

(٢) الشوكاتى ارتداد القبول الى تحقيق الحق من عند الاصول ص ١٨٤

والدات الله وصفاته الشبه وكلامه سبحانه واحد والتعدد في
العوارض الحادثة" (١)

وهذا خلاف ما يراه المعزلة حيث يرى المعتزلة أن القرآن
مخلوق (٢) فكلام الله ثابت بالنص وليس ككلام المخلوقين .

الرؤية

مسألة الرؤية من المسائل الكلامية الهامة . وثبتها ابن خزيمة
بقوله : جميع أمه محمد يرون الله عز وجل يوم القيامة" (٣)

كما أن "الله عز وجل ينظر إليه جميع المؤمنين يوم القيامة برههم
وقاجرهم (٤) مؤمنهم ومنافقهم وبعض أهل الكتاب يرون الله عز
وجل يوم القيامة يراه بعضهم رؤية امتحان لا رؤية سرور وفرح
ولذلك بالنظر في وجه ربهم عز وجل ذي الجلال والإكرام . وهذه
الرؤية قبل أن موضع الحسر بين ظهري جهنم . ويخص الله عز
وجل أهل ولايته من المومنين بالنظر إلى وجهه نظر فرح وسرور
وتلذذ" (٥)

(١) نفس المصدر ص ١٠ (٢) دكتورة سهير فصل الله الفكر الإسلامي يرد على

المستشرقين ص ١١٧ (٣) ابن خزيمة - التوحيد ص ١٧٢

(٤) نفس المصدر ص ١٦٧ (٥) نفس المصدر ص ١٧٢

وهذه الأخيار دلالة على أن قوله تعالى كلا إنهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون" (١)

"أنما أراد الكفار الذين كانوا يكذبون بضمائرهم ويقرون بالسنتهم
يوم الدين رياء وسمعة" (٢) وللتعرف على مختلف الآراء في هذه
المسألة يذهب الشوكاني إلى جواز الرؤية ويستدل بأن سؤال
موسى ربه الرؤية بدل على أنها جائزة عنده في الجملة . ولو
كانت مستحيلة عنده لما سألها" (٣)

وقوله تعالى "أرني أنظر إليك" (٤)

"أى أرني نفسك انظر اليك أى سألته النظر اليه اشتاقا إلى رؤيته
لما أسمعته كلامه" (٥) والجواب بقوله تعالى "لن ترانى يفيد أنه لا
يراد فى هذا الوقت الذى طلب رؤيته فيه أو أنه لا يرى ما دام
الرائى حيا فى دار الدنيا . وأما رؤيته فى الآخرة فقد ثبت
بالأحاديث المتواترة" (٦)

(١) المطففين ١٥

(٢) نفس المصدر ص ١٧٦

(٣) الشوكاني - فتح القدير - ج ٢ ص ٢٣١

(٤) الأعراف ١٤٣

(٥) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٣١ (٦) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٣١

وأهل السنة أثبتوا رؤية الله تعالى بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل" (١)

كما التزم أهل الحديث والحنابلة بموقف الرؤية (٢) وأنكرت الرؤية فرق كثيرة من المسلمين كالمعتزلية والخوارج والشيعة خاصة الزيدية (٣)

ويرى الجويني أن كل موجود يجوز أن يرى (٤) ويذهب الغزالي إلى أن الله تعالى مع كونه منزها عن الصور والمقدار مقدسا عن الجهات والاقطار مرئي بالأعين والأبصار في الدار الآخرة دار القرار. لقوله تعالى "وجود يومئذ ناضرة . إلى ربها نظرة" (٥) ولا يرى في الدنيا تصديقا لقوله تعالى "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار" (٦)

(١) عبد القاهر بن طاهر البغدادي - الفرق بين الفرق - دار الافاق ببيروت ١٣٩٣ هـ -

١٩٧٢م ص ٣٠١

(٢) د. أحمد محمود صبحي - في علم الكلام ص ٤٧٥

(٣) نفس المصدر ص ٤٧١

(٤) الجويني - الاسرّة إلى فواطع الأدلة في اصول الاعتقاد - تحقيق محمد يوسف

موسى . ود. علي عبد المنعم عبد الحميد . مكتبة الخليفة القاهر ١٣٦٩ هـ

١٩٥٠م ص ١٤٧

(٦) الأنعام ١٠٣

(٥) القبلعة ٢٢ . ٢٣

أما عن سؤال موسى ربه . ويتساءل كيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالا . منكر أن يقع ذلك . لذا فالرؤية حازم أما وجه اجراء آية الرؤية على الظاهر . فهو انه غير مؤد إلى المحال . فان الرؤية نوع كشف وعلم ، الا انه اوضح من ذلك فلا حار تعلق العلم به وليس في جهة . جاز تعلق الرؤية به وليس جهة . وكما يجوز ان يرى الله تعالى الخلق . وليس في معرفتهم . حار ان يراد الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك " (١)

ولكن المعتزلة ترى وجوب نفى الرؤية عن الله تعالى . إن المجسمة بغير امكان هذه الرؤية السعيدة إذ لو كان الله تعالى جسما لصح ان يرى . لكن الله ليس جسم حتى يرى . ولو قال فأنل بامكان الرؤية بالاستناد إلى الآية "رب أرني أنظر إليك" (٢)

أي تعذر الرؤية (٣) واستدل بقوله تعالى : لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار " (٤)

(١) الغزالي - أحياء علوم الدين . ج ١ ص ١٤١

(٢) الأعراف ١٤٣

(٣) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ص ٢٥٢

(٤) الانعام ١٠٢

إذ لو جاز أن نرى به في حال من الأحوال لوجب أن نراد الآن
ومعلوم أنا لا نراه الآن :

فمتى لم نره دل على استحالة كونه مرئيا (١)
والآيات القرآنية التي تثبت رؤية الله كثيرة فالمعتزلة يفتون منها
موقف التأويل ، ويذهب الزمخشري في الكشف إلى تأويل المراد
بناظره الثانية 'بالظاء' منتظرة فالمؤمنون وهم الذين لا خوف عليهم
ولا هم يحزنون ينظرون ذلك اليوم . ويبين أن تقديم المفعول به
(إلى ربها) يفيد الاختصاص بمعنى أن هذه الوجوه تنظر إلى ربها
خاصة ولا تنظر إلى غيره . ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا
يحيط بها الحصر . ولا تدخل تحت العدد في محشر يجتمع فيه
الخلائق كلهم فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظورا "إليه محال
فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص" (٢)
فتحمل الآية على النظر إلى الثواب أو الانتظار ، كما روى عن
كثير من الصحابة " (٣)

(١) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ص ٢٥٣

(٢) الزمخشري - الكشف مصطفى البالي الجلي . القاهرة ١٣٨٥ هـ - جزء ص ١٩٣

(٣) ابن أبي عمير - وصف المعركة - دار التوسيع

لنصر سنة ١٣٩٣ هـ - سنة ١٩٧٩ م ص ١٥٨

إذ لو جاز أن نرى الله في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن
ومعلوم أنا لا نراه الآن :

"فمتى لم نره دل على استحالة كونه مرئيا" (١)

والآيات القرآنية التي تثبت رؤية الله كثيرة فالمعتزلة يقفون منها
موقف التأويل ، ويذهب الزمخشري في الكشف إلى تأويل المراد
بناظره الثانية "بالظاء" منتظرة فالمؤمنون وهم الذين لا خوف عليهم
ولا هم يحزنون ينتظرون ذلك اليوم . ويبين أن تقديم المفعول به
(إلى ربها) يفيد الاختصاص بمعنى أن هذه الوجوه تنظر إلى ربها
خاصة ولا تنظر إلى غيره . ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا
يحيط بها الحصر . ولا تدخل تحت العدد في محشر يجتمع فيه
الخالق كلهم فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظورا "إليه محال
فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص" (٢)

"فتحمل الآية على النظر إلى الثواب أو الانتظار ، كما روى عن
كثير من الصحابة" (٣)

(١) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ص ٢٥٣

(٢) الزمخشري . الكشف . مصطفى البالي الجلي . القاهرة ١٣٨٥ هـ . ج ٤ ص ١٩٢

(٣) البلخي والقاضي عبد الجبار - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة . الدار التونسية

للنشر سنة ١٣٩٣ هـ - سنة ١٩٧٩ م ص ١٥٨

ولكن ابن حجر بورد ما عدده البيهقي من الأوجه اللغوية التي يفندھا عبارة ناظرة في كلام العرب منتهيا الى ان أولها بالقبول في الآية هو نظر الروية (٢) كما يرى أن تأويل ناظرة بمنتظرة خطأ لأنه لا يتعدى إلى (٣) ويكرر ابن تيمية بأن كل ما كان وجوده اكمل كان أحق بأن يرى . والموجود الواجب الوجود أكمل الموجودات وجودا وأبعد الأشياء عن العدم فهو أحق بأن يرى، وإنما لم نرد لعجز أبصارنا عن رؤيته لا لأجل امتناع رؤيته" (٤) أما عن نظر الله تعالى إلى خلقه . قال أبو الحسن بن مهدي الطبري فيما كتب إلى أبي نصر ابن قتادة من كتابه : النظر في كلام العرب منصرف على وجود . منها نظر عيان ومنها نظر انتظار ومنها نظر الدلائل والاعتبار ومنها نظر التعطف والرحمة ، فمعنى قوله (صلى الله عليه وسلم) لا ينظر إليهم أي لا يرحمهم . والنظر من الله تعالى لعباده في هذا الموضع رحمة لهم . ورأفته بهم ، وعقدته عليهم فمن ذلك قول القائل انظر إلى نظر الله إليك .

(١) ابن حجر العسقلاني . فتح البابی . مصطفى الباري الحلبي القاهرة سنة

١٣٧٨ هـ - ج ١٧ ص ١٩٤ (٢) نفس المصدر ج ١٧ ص ١٩٥

(٣) ابن تيمية - مناهج السنة النبوية - مكتبة دار العروبة - ج ٢ ص ٢٥٥

(٤) البيهقي - الأسماء والصفات ص ٤٨١

أى ارحمنى رحمتك الله والنظر فى الآية والخبر يشبه أن يكون
بمعنى العلم والاختبار ، ولو حمل فيها على الرؤية لم يمتنع . قال
تعالى فسرى الله عملكم ورسوله فالتأقبت بكون فى المرئى لا فى
الرؤية ، يعنى إذا كان عملكم مرئيا ، كما أن التأقبت يكون فى
المعلوم لا فى العلم . ويقول الأشعري 'وليس يخلو النظر من وجوه
أما أن يكون الله سبحانه عنى نظر الاعتبار أو نظر التعطف
..أو يكون عنى نظر الرؤية..ولا يجوز أن يكون الله عز وجل عنى
نظر التفكير والاعتبار، لأن الآخرة ليست بدار اعتبار . ولا يجوز
أن يكون نظر الانتظار، لأن النظر إذا ذكر مع الوجه فمعناه نظر
العينين اللتين فى الوجه وأيضا فإن نظر الانتظار لا يكون فى
الجنة ، لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير ..وأهل الجنة فى ما لا
عن رآب ولا أذن سمعت من العيش والنعيم. إذن لم يجز أن يكونوا
منظرين كما لايجوز أن يكون الله عز وجل أراد نظر التعطف
وإذا قدرت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع من أقسام النظر إنها
رائية ترى ربها عز وجل (١) وهكذا كان الرؤية لله تعالى فى
الآخرة ثابتة، أما فى الدنيا فأمر كان مثار خلاف بين مختلف الفرق.

الخاتمة وأهم النتائج

بعد الانتهاء من دراسة مسألة الصفات عند ابن خزيمة يمكن القول إنه تمه
وبة حول آراءه في هذه المسألة أوضحناها في ثنايا البحث وناقشناها في كثير
مما وصل إليه البحث . وانتهينا إلى إثبات العديد من الآراء واضعين في
الاعتبار أن الاختلاف معه في الرأي أو الاتفاق لا يقدح في فكره العميق
وأصالته .

وكان من أهم النتائج ما يلي :-

- ١. ابن خزيمة يمر الصفات على ظاهرها بدون تأويل مما يوقعه في التشبيه والتجسيم .
- ٢. أثبت أنه تعالى النفس ولبس كنفس المخلوقين . وأوضحنا أنه لا يمكن إخراج هذه النصوص القرآنية على ظاهرها وناقشنا في معاني النفس وانتهينا إلى إثبات أن المراد النفس في هذه المواضع هي الذات وأن الغرض من ذكر هذا اللفظ المبالغة والتأكيد .
- ٣. وسعنا مع الاستعراف في القول بإضافة صفة العلم إلى ذات الله ويقول أن الله تعالى أضاف إلى نفسه صفة العلم بمعنى أن لله علما مضافا إليه من صفات الذات . وناقشنا وأثبتنا أن كون الصفات ذوات موجودات أزلية قديمة قائمة بذاتها أمر فيه نظر . بل هو أمر خطير .
- ٤. وأنه تعالى يستحق الصفات الأربع ، وهي الصفات الذاتية ، وهي العلم والقدرة والحياة والوجود . والصفات التي أثبتناها لذاته تعالى دون تشبيه أو التجسيم .

❖ وأثبت لله وجهها وصفه تعالى بالجلال والإكرام . وحكم لوجهه بالبقاء ونفى الهلاك عنه . من غير تشبيه بالمخلوقين . وأثبت أن صفة الوجه لا من حيث الصورة . ولا يمكن أن يكون بمعنى الجارحة والعضو ، وإنما المراد به ذاته .

❖ أثبت أن لله صورة لكن نرى أن الصورة على الله محال ويتأول ذلك على النحو السابق بلا تجسيم ولا تعطيل .

❖ ذكر أن لله عينا .. وانتهينا بعد مناقشته إلى قيمة التأويل حتى لا نقع في التشبيه .

❖ يقول هو تعالى كما وصف نفسه سميع بصير ومن قال إنه غير سميع بصير كافر بالله ونرى أنه سبحانه وتعالى مدرك للمسموعات عالم بها بلا جارحة ولا عضو .

❖ أثبت لله يدين ، وكلتاهما يمين ولا يسار له . وهذا تصف منه وهو تعالى خالق اليمين واليسار وابن خريمة هنا أقرب إلى التجسيم منه إلى التنزيه ولا أدري ماذا فيما لو قيل كلتاها يسار أو يمين ويسار فهذا هراء ما بعده هراء ولا يجوز على جلال الله تعالى . ونرى أنه لا بد من التأويل في هذه الظواهر .

❖ يثبت لله أصابع ولكن ليست مشابهة للخلق وأوضحنا أن ذلك يتأول إلى تعريف لكمال القدرة الإلهية . ونفاد تصرفه في هذه الأجسام العظيمة .

❖ ذكر أن لله تعالى "الرجل" كما أثبتنا تعالى لنفسه في محكم التنزيه . وذهبنا إلى أن الأخبار الواردة فيه الرجل هي أخبار ضعيفة جدا وإن قدرنا صحتها فهي محتملة التأويل .

✧ ذكر أنه تعالى فعال لما يشاء علي عرشه فكان فوقه . وفوق كل شيء .
عليها كما أخبرنا الله تعالى . وأنه فوق كل شيء . وأنه في السماء -
وذهبنا إلى أنه يفهم - من الاستواء - كمال القدرة وكمال الألوهية - كما
أنه تعالى كان ولا عرش ولا مكان . وعلي ذلك وجب القول إن الاستواء
المراد منه هو الاستيلاء والقهر ونفاذ القدر وجريان الأحكام الإلهية .

✧ وهذا يستقيم مع التدبير بأمر الملك والملوك والقدرة التامة الخالية من
المنازع والمنافس .

✧ وما ورد بمعنى الفوقية يستعمل الرتبة والقدرة - والفوقية المقرونة
بالقهر هي الفوقية بالقدرة والمكنة لا بمعنى الجهة .

✧ وقد تأتي بمعنى المعية أو العلم أو الحفظ والحراسة . فوجب أن يكون
علوه لا بالجهة والحيز - وقربه ليس المراد منه القرب بالجهة .

✧ ذكر أن كلام الله لا يشبهه كلام المخلوقين لأن كلام الله متواصل لا سكت
بينه ولا صمت - لا كلام الآدميين - منزها الله عن ذلك . وهو تعالى يكلم
المؤمن ، والكافر والمنافق توبيخا . وكلامه تعالى للمؤمن مختلف عن
كلامه للكافر . ونري أن صفة الكلام لله تعالى هي كما أثبت الله لذاته
وليس على سبيل المشابهة بالمخلوقات .

✧ أثبت الرؤية يوم القيامة لجميع أمة محمد برهم وفاجرهم . مؤمنهم
ومنافقهم . وقال بروية الامتحان والسرور والفرح . ويخص الله تعالى
أهل ولايته من المؤمنين بالنظر إلى وجهه نظر فرح وسرور . وذكر بأنه
لو جاز أن نري الله في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن . ومعلوم أن

لا نراه الآن. فمتي لم نره دل على استحالة كونه مرئيا، وهنا وجب التأويل .

وهكذا فصل في نهاية دراسة مسألة الصفات عند ابن خزيمة إلى أنه كان أقرب إلى المجسمة منه إلى تنزيه الله تعالى من مشابهة الحوادث وما أوقعه في ذلك هو عدم تأويله النصوص ظاهرة التشبيه والتجسيم .

وأن ما ورد لديه من آراء في هذه المسألة ذو قيمة لا تنكر . وإن اختلفنا معه فهذا لا يقلل من قيمة فكره وثراء علمه وواسع اطلاعه بالنصوص المنزلة . ومعلوم أن الآراء في مسألة الصفات كلامية خلافية . ولكل مجتهد في رأيه بغية الوصول إلى ما يطمئن إليه قلبه . فالطرق متعددة والهدف واحد وهو تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث

وبالله التوفيق

أهم المراجع

- ابن تيمية : منهاج السنة النبوية - مكتبة دار العروبة
- ابن حجر العسقلاني : فتح الباري - مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣٧٨ هـ
- ابن خزيمة : كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب - نشر مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦٨ م
- ابن متوية : المحيط بالتكليف - مكتبة المتوكلية بالجامع الكبير بصنعاء
- ابن الوزير ت ٨٤٠ هـ : آثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق - مطبعة الآداب والمؤيد - القاهرة - ١٣١٨ هـ
- الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة - تحقيق د. فوفية حسين محمود دار الكتب ب- ط - ٩٩٨٧ م
- مقالات الإسلاميين - ط - ١٩٦٩ م
- دكتور أحمد محمود صبحي : في علم الكلام - دراسة فلسفية - في أصول الدين ١٩٧٨ م
- البلخي والقاضي عبد الحبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة - الدار التونسية للنشر ١٣٩٣ هـ - ١٩٧١ م
- الباقلاني : التمهيد - دار الفكر العربي - طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧ م
- البيهقي : الأسماء والصفات - المركز الإسلامي للكتاب القاهرة
- الجويني : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد تحقيق د. محمد يوسف موسى ودكتور/ علي عبد المنعم عبد الحميد - مكتبة الخانجي - القاهرة ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م

الراززي : أساس التقديس - تحقيق د. أحمد حجازي السقا -

مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٦ م .

الزمنخشري : الكشف - مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ١٣٨٥ هـ .

دكتور / سامي نصر : الحكمة الدينية للمسلمين - الفرق الكلامية . ط ٢

١٩٨١ م .

دكتورة / سهير فضل الله : الفكر الإسلامي يرد علي المستشرقين .

الشهر ستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام - مكتبة المغني - بغداد .

القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة .

عبد القاهر بن طاهر البغدادي : الفرق بين الفرق - دار الآفاق - بيروت ١٣٩٣

١٩٧٣ هـ - م .

الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - طبع القاهرة - ط أول .

إحياء علوم الدين - دار الجيل بيروت - ط ١ ١٩٩٢ م .

دكتور / فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه - الحرية الحديثة - ١٩٨٢ م .

محمد بن علي الشوكاني : إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول - ط ١ - الباب

الحلبي ١٩٣٧ م

نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار - البابي الحلبي - ١٢٩٨ هـ .

التحفة في مذاهب السلف - دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٣٠ م .

فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في التفسير - الحلبي

١٣٤٩ هـ .

يحيى بن حمزة : المعالم الدينية - تحقيق سيد مختار - دار الفكر المعاصر - بيروت

١٩٨٨ م